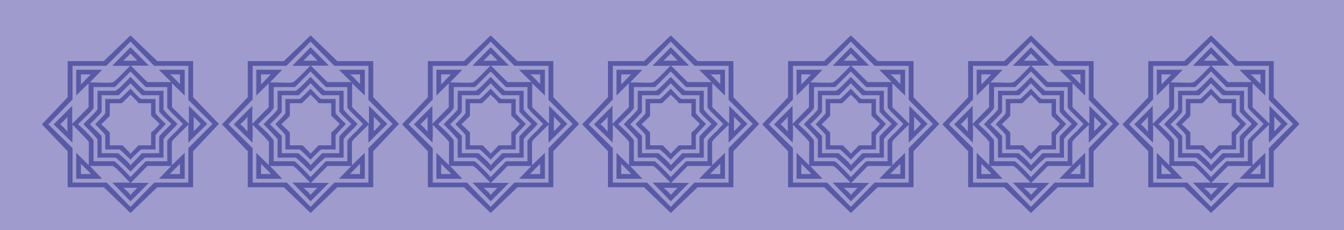
العدد الرابع والخامس

المجلّة العلمية
للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

حزيران / جوان 2004 م – ربيع الثاني 1425 هـ



تصدر كل ستة أشهر

المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء و البحوث
العدد الرابع و الخامس
Nº 4-5

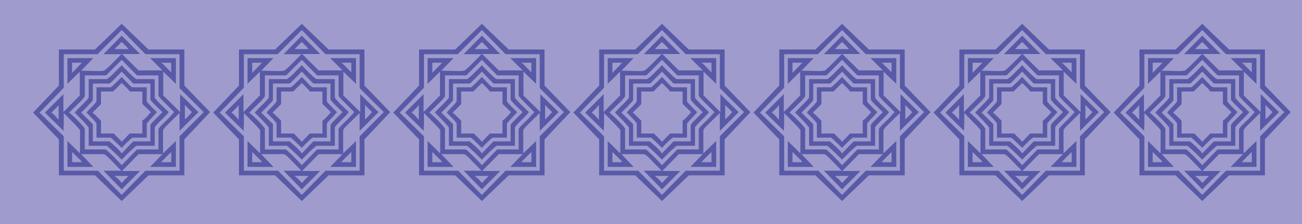
Nº 4-5

SCIENTIFIC REVIEW
OF THE EUROPEAN COUNCIL FOR FATWA AND RESEARCH

REVUE SCIENTIFIQUE
DU CONSEIL EUROPEEN DES FATWAS ET DES RECHERCHES

ترسل جميع الشيكات باسم سامر قريطم
بيروت ـ ص.ب. 6792 – 13 شوران
هاتف : 961–1–741901 / 961–1–741902 فاكس : 961–1–354522

HEAD OFFICE : 19 ROEBUCK RD. - CLONSKEAGH. D14 - DUBLIN - IRELAND
Tel : 353-1-2080004 / 353-1-2069602 - Fax : 353-1-2080001 / 353-1-2069603
E-mail : ecfr@eircom.net



Revue semestrielle

المجلة العلمية

للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

تصدر كل ستة أشهر

الإدارة والتحرير

دبلن ـ أيرلندا

19 ROEBUCK RD.
CLONSKEAGH. D14
DUBLIN - IRELAND

ترسل جميع الشيكات باسم سامر قريطم

بيروت ـ ص.ب. 6792 ـ 13 شوران

ثمن العدد : عشرون يورو

المجلة العلمية

للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

العدد الرابع والخامس

حزيران / جوان 2004 **م - ربيع الثاني** 1425 **هـ**

المقر الرئيسي للمجلس

دبلن – أيرلندا

19 ROEBUCK RD. - CLONSKEAGH. D14
DUBLIN - IRELAND
Tel : 353-1-2080004 / 353-1-2069602
Fax : 353-1-2080001 / 353-1-2069603

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تراتيب النّشر في المجلّة

تعنى المجلّة بنشر ما يخدم أهداف المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، من البحوث العلميّة التي ينجزها أعضاؤه أو غيرهم، ويتمّ نشر البحوث حسب التراتيب التّالية:

1– ألاّ يكون البحث مستلاّ من رسالة علميّة أو سبق نشره أو قدّم للنّشر في جهة أخرى.

2– أن يكون البحث متّسما بالعمق والأصالة والجدّة.

3– أن يكون البحث موثّقا.

4– أن يلتزم الباحث بقواعد البحث ومواصفات منهج البحث العلمي.

5– أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في صلب الموضوع، وأن ترقّم الحواشي في كلّ صفحة على حدة.

6– أن يكون بيان المراجع العلميّة ومؤلّفيها في نهاية كلّ بحث حسب الحروف الهجائيّة، مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.

7– أن يكون مكتوبا على الحاسب الآلي.

8– ألاّ يزيد البحث على خمسين صفحة، إلاّ إذا أمكن تقسيمه علميّا لنشره في عددين، ويجوز الاستثناء في هذا الشّرط إذا قدّرت هيئة التّحرير مصلحة في ذلك.

9– أن يرفق الباحث ببحثه ملخّصا له، لا يتجاوز صفحة واحدة باللّغة العربيّة، ويفضّل ترجمته إلى اللّغة الإنجليزيّة، كما يرفق به تعريفا علميّا بنفسه لا يتجاوز خمسة أسطر.

10- يتمّ عرض الأبحاث على محكّمين ممّن تختارهم هيئة التّحرير.

11- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنّشر.

12- يعتذر للبّاحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم، دون إبداء الأسباب ودون الالتزام بإعادة البحث.

13- لا يحقّ للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتّحكيم.

14- يمنح الباحث مكافأة رمزيّة عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلّة.



ما ينشر في هذه المجلّة من آراء تقع مسؤوليّته على عاتق الباحثين

أعضاء الهيئة الاستشاريّة للمجلّة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحرير

يجتمع في هذا السفر العددان الرابع والخامس من المجلّة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. وفيهما تنتهج المجلّة نفس نهجها الذي تأسّست عليه من عرض البحوث والدراسات التي تتعلّق بالفتاوى التي يتصدّى لها المجلس بصفة مباشرة أو غير مباشرة، وذلك بما يهيّئ لأن تكون تلك الفتاوى مبنيّة على أوسع قدر ممكن من المعرفة بواقع الأحداث المستفتى فيها وبالأصول الفقهية المتعلّقة بها، والاجتهادات الواردة فيها أو في أشباهها، إيرادا في ذلك لوجهات النظر المختلفة ما دامت ملتزمة بالقواعد المنهجية في البحث.

وقد اشتمل هذا السفر على جملة من البحوث تنتظم في محورين أساسيين، جُعل كلّ منهما قسما مستقلاّ في شكله ولكنّه مكمّل للآخر في مدلوله ومغزاه. أمّا القسم الأوّل فقد اشتمل على بحوث متعلّقة بفقه الأقلّيات شرحا وتأصيلا وتقعيدا. وأمّا الثاني فقد اشتمل على بحوث متعلّقة بمواقيت العبادة في المناطق التي تعتريها مشكلات غير معهودة من حيث الأقسام الزمنية المتعلّقة بتلك المواقيت.

وبين يدي التقديم للقسم الأوّل يجدر أن نشير إلى أنّ المقصود بفقه الأقلّيات هو ذلك الفقه الذي يعالج أوضاع المسلمين حينما يكونون أقلّية خاضعة لسلطان قانون وضعي ترتضيه وتخضع له الأغلبية من المجتمع الذي تعيش فيه تلك الأقلّية، وهو فقه مشمول بالأصول الفقهية العامّة، إلاّ أنّه يعالج بالاجتهاد خصوصية الأوضاع التي تعيشها الأقلّية المسلمة في ظلّ قانون غير إسلامي وفق ما تسعه الأصول الفقهية المعروفة.

وقد وجد هذا المصطلح فيما يحمله من مدلول اعتراضا من قِبل بعض المهتمّين بهذا الشأن، تخوّفا من أن يفضي هذا النهج الفقهي إلى تجزئة الإسلام في أحكامه الشرعية إلى ما يشبه الإسلامات المتعدّدة التي يصبح بها لكلّ مجموعة من المسلمين دين خاصّ بهم، وينتهي الأمر إذن إلى تحريف الدين الحقّ عن أصله، وذلك تحت الترخّص غير المبرّر للأحوال الخاصّة التي تعيشها الأقلّيات المسلمة، وهو ما يفضي تحت عنوان فقه الأقلّيات إلى الخروج عن الدين الحقّ إلى دين محرّف.

وقد انتهى هذا التخوّف بالبعض إلى اعتبار أنّ فقه الأقلّيات ما هو إلاّ مندرج ضمن خطّة رامية إلى تجزئة الإسلام، ليُستحدث بها إسلام خاصّ بالغرب دون الإسلام المنتشر في الأوطان الإسلامية عامّة، وهو لذلك يعتبر في رأي هؤلاء من أحدث وسائل التلاعب بدين الله، وذلك لأنّ المسلمين بالغرب ليسوا في حاجة إلى هذا الفقه الخاصّ الذي يعالج أوضاعهم، فهم لو وجدوا أنفسهم بحكم إقامتهم في دار الكفر مضطرّين إلى فقه جديد يناسب وجودهم في تلك الدار فإنّ عليهم أن يهاجروا منها، وإلاّ فمن هم الذين عناهم الله تعالى بقوله: ﴿**إنَّ الذينَ تَوفّاهُم الملائكةُ ظالمي أنفُسهِم قالوا فيما كنتُم قَالُوا كُنّا مُستَضعفِين في الأرضِ قالُوا ألم تكن أرضُ الله واَسِعةً فتُهاجِرُوا فيها**﴾ (النساء ٩٧)*.

والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بما هو مهتمّ بفقه الأقلّيات، مُقرّ لمشروعيته، آخذ به منهجا في الاجتهاد الفقهي تأصيلا وتطبيقا، لا يرى أنّ الأمر يحتمل مثل هذه الاحترازات والتخوّفات، بله هذه الظنون الموحية بالاتّهامات؛ وذلك لأنّ التوجّس من هذا الفقه إن كان متعلّقا بالمصطلح فإنّه لا مشاحّة في الاصطلاحات إذا كان المدلول بيّنا والمقصود واضحا، وإن كان متعلّقا بالمضامين الفقهية التي أفضت إليها الاجتهادات تحت عنوان هذا الفقه، فإنّ شأن أهل العلم أن يتحاوروا في مواطن الخلاف بالحجّة العلمية، وأن يسدّد بعضهم بعضا فيما يمكن أن يكون قد أخطأ

* وردت هذه الأفكار في موقع الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - www.bouti.net بتاريخ 2003/5/16.

فيه، وهو ما يقتضي في قضية الحال أن يتناول المعترضون على فقه الأقلّيات ما صدر من حجج نظرية في تأصيل هذا الفقه، وما صدر من اجتهادات في سياقه فيبدوا آراءهم فيها بالحجّة، ويبيّنوا مواطن الخطإ فيها بالدليل، فينتهي الأمر إلى ثراء علمي مفيد، وتنتهي الاحترازات والتخوّفات والظنون.

هذا وإنّ فقه الأقلّيات كما يتبنّاه المجلس الأوروبي وكما تبنّته جهات أخرى ليس فقها مرسلا في غير انضباط، وإنّما هو فقه مندرج تحت الضوابط الاجتهادية للفقه الإسلامي العامّ، وهو إذا كان يعالج أوضاع الأقلّيات المسلمة في خصوصيّات حياتها في مجتمع غير مسلم، فإنّه لا يخرج تأصيلا عن قواعد الاجتهاد المرعية في الفقه، ولم يخرج واقعا عن ذلك، بل إنّ ما تمّ من فتاوى المجلس في هذا الشأن إضافة إلى كونها استندت كلّها إلى أدلّة شرعية فإنّها جميعا وافقت اجتهادات سالفة معتبرة من فقهاء الصحابة والتابعين والأئمّة المجتهدين مهما يكن من أنّ بعضها كان مرجوحا على العهد الذي ظهر فيه، أوكان مجهولا من قِبل بعض المحدَثين، وما تضمّنته الأعداد السابقة من هذه المجلّة من بحوث مستفيضة في القضايا موضوع الاجتهادات والفتاوى التي أصدرها المجلس شاهد على ذلك.

وإذا كان فقه الأقلّيات بالمعنى المحدّد السابق الذكر يُعتبر منحىً حديث النشأة في الاجتهاد الفقهي فإنّ أمره يقتضي أن يُبذل الجهد مضاعفا في سبيل تأصيله وتقعيده وضبط قوانينه، وهو ما كان محلّ اهتمام مركزي من قِبل مجلس الإفتاء، فلا تكاد تخلو دورة من دوراته من بحث أو أكثر من البحوث المندرجة في هذا السياق، ومن ذلك ما تضمّنه العدد الأوّل من بحث للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي بعنوان "المشكلات الفقهية للأقلّيات المسلمة بالغرب"، وبحث للدكتور عبد المجيد النجار في العدد الثالث بعنوان "نحو منهج أصولي لفقه الأقلّيات".

ويتضمّن هذان العددان جملة من البحوث التأصيلية لفقه الأقلّيات، يتناول كلّ منها بالتأصيل جانبا من جوانب هذا الموضوع، فالدكتور طه جابر العلواني بيّن في بحثه "**مدخل إلى فقه الأقلّيات**" رؤية شاملة لهذا الفقه من حيث مبرّراته الشرعية والواقعية،

ومن حيث مبادئه العامّة، وقواعده الأصولية، ومن حيث المهمّة المطروح عليه إنجازها في خدمة الإسلام والمسلمين في البلاد الغربية. وبحث الأستاذ العربي البشري "**منطلقات لفقه الأقليات**" جاء يضع المنطلقات الأساسية التي ينبني عليها فقه الأقليات، حسماً عقديا لمشروعية وجود المسلمين في أوروبا وتوطّنهم بها، ومراعاة للفروق بين العصور في التنزيل الفقهي، ونظراً شمولياً، ودقة في إعادة قراءة النص، ومراعاة للتدرج في المعالجة الشرعية لأحوال الأقليات المسلمة. وبحث الدكتور صلاح الدين سلطان "**الضوابط المنهجية لفقه الأقلّيات المسلمة**" فصّل بعض القواعد والضوابط المنهجية التي ينبني عليها فقه الأقلّيات ليفضي إلى الهدف الذي من أجله استحدث. وبحث الشيخ عبد الله بن بيّة "**الفرق بين الضرورة والحاجة تطبيقاً على بعض أحوال الأقليات المسلمة**" تفرّغ للتفصيل في قاعدة الضرورة والحاجة، وبيان الفرق بينهما ودرجة كلّ منهما، توجيها لها الوجهة التي تخدم فقه الأقلّيات، وذلك في مقام التأصيل لهذا الفقه من خلال هذه القاعدة بالبيان النظري وبالتمثيل التطبيقي على قضايا معيّنة من حياة الأقلّيات المسلمة بالغرب. وبحث الدكتور عبد المجيد النجار "**مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقلّيات**" نحا نفس المنحى التفصيلي، إذ تناول قاعدة مآلات الأفعال من حيث المفهوم والمشروعية، ووجّهها نحو ما يخدم فقه الأقلّيات تنظيرا ببيان أهمّيتها في هذا المجال لخصوصية حياة الأقلّيات المسلمة، وتطبيقا بضرب بعض الأمثلة الفقهية على ذلك. وهكذا تتضافر هذه البحوث في بناء فقه الأقلّيات تأصيلا وتطبيقا لتكون في مجملها خطوة في سبيل اكتمال ذلك البناء وترشيده.

وفي القسم الثاني من المجلّة تندرج جملة من البحوث التي تقع من القسم الأوّل موقع التطبيق من النظرية، إذ تناولت هذه البحوث بالاجتهاد الفقهي قضية من القضايا التي تهمّ الأقلّيات المسلمة في عبادتها، وهي قضية المواقيت في المناطق التي تنخرم فيها الفواصل المعهودة بين الأوقات، كتلك التي تفقد العلامات الشرعية المميّزة بينها، أو تلك التي تختفي منها تلك الفواصل تماما.

وفي بيان الأحكام الشرعية لأوقات العبادة في هذه المناطق جاء بحث الدكتور

محمد الهواري "**مواقيت الصلاة بين علماء الشريعة والفلك**" يشرح حقيقة الأوقات وعلاماتها وعلاقة ذلك بالحقائق الفلكية، وما ينبني عليها من الاعتبارت الشرعية المتعلّقة بأوقات الصلاة، مع اقتراحات فقهية مؤصّلة بمواقيت عبادة الصلاة للأقلّية المسلمة التي تعيش في أوروبا. وجاء بحث الشيخ فيصل مولوي "**مواقيت الفجر والعشاء في المناطق الفاقدة للعلامات الشرعية**" يعرض الآراء الفقهية في هذا الخصوص، وينتهي إلى اجتهادات تحدّد أوقات هذه العبادة للمسلمين المقيمين بأوروبا بما يستجيب لمقاصد الشارع ولا يشقّ على المسلمين. وفي نفس هذا السياق جاء بحث الدكتور عبد الستار أبو غدّة "**الحلول الشرعية للمناطق الفاقدة لبعض أوقات الصلاة**" مفضيا إلى اجتهادات تحدّد أوقات هذه العبادة في هذه المناطق بناءً على أصول نصّية واستئناسا بفتاوى فقهية سابقة. وجاء بحث الشيخ عبد الله يوسف الجديع "**بيان حكم الصلاة في صيف بريطانيا**" يمهّد بدراسة علمية وافية لنصوص الأحاديث الواردة في تحديد مواقيت الصلاة، ثمّ ينطلق من تلك الأحاديث ومن اجتهادات سابقة في هذا الشأن لينتهي إلى حلول شرعية لما يعانيه المسلمون في هذا الخصوص في صيف بريطانيا بصفة خاصّة وما يشبهه في البلاد الغربية بصفة عامّة.

وقد جاءت هذه البحوث في القسمين غنيّة بالأدلّة، ثريّة بالآراء والاجتهادات، وهي آراء واجتهادات قد تتّفق حينا وقد تختلف حينا آخر، ولكنّها في كلّ الأحوال تقدّم بين يدي أعضاء المجلس وغيرهم من المهتمّين بهذا الشأن الرؤية الشاملة في موضوع البحث، والمادّة المتعلّقة به على أوسع نطاق ممكن، ليكون ذلك مساعدا على الخلوص إلى الفتوى بأكثر ما يمكن من الضمانات لأن تكون موافية لمقصد الشارع، وذلك هو المنهج الذي التزمه المجلس في طريقة عمله، وهو ذات المنهج الذي تعكسه هذه المجلّة موجِّهةً الدعوة إلى ذوي الرأي فيما يتعلّق بموضوعات بحثها لأن يدعموها ببحوثهم مهما تكن وجهتها ونتائجها ما دامت ملتزمة بقواعد المنهج العلمي، وحينئذ فإنّ مقارعة الحجّة بالحجّة والرأي بالرأي سيفضي إلى أن يستبين الحقّ، ليكون موجّها لحياة الأقلّية المسلمة بالغرب الوجهة التي تثمر الخير

لهم وللمجتمعات التي يعيشون فيها بهدي من الدين القويم، وتلك هي الغاية التي من أجلها يعمل المجلس ومن أجلها تعمل هذه المجلّة. والله من وراء القصد.

هيئة التحرير

القسم الأول

فقه الأقليات

عقود المسلمين بدار غرب	تجاذبها المقاصـــد والفروع
وميزان الفقيه يجور طـــورا	إلى طرف فيفرط أو يضيـــع
ففي الجزئيّ ضيق وانحسارٌ	وفي الكليّ منفسح وسيـــع
ونور الحق مصلحـــة توازي	بجزئي النصوص له سطـــوعٌ
مآلات الأمور لها اعتبـــار	وحاجيّ الضرورة قد يطيـــع
فزن هذا بذاك وذا بهـــذا	يكن في القيس منهجك البديع
فإن لم تستطع أمرا فدعـــه	وجاوزه إلى ما تستطيـــــع

أبيات للشيخ العلاّمة عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّة

الضوابط المنهجية
لفقه الأقليات المسلمة

د. صلاح الدين سلطان

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله حمدا يليق بجلاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وصحبه وآله، وبعد

فأحسب أننا نحتاج إلى جهود عديدة في وضع الضوابط والمعايير التي تحكم عملية الاجتهاد في فقه الأقليات، ولقد حرصت من خلال معايشتي لكتب أصول الفقه والقواعد والمقاصد مع معايشة يومية وزيارات ميدانية للمسلمين في أمريكا وأوروبا والهند والصين وغيرها على أن أساهم في رؤية متواضعة بين يدي أساتذتي وإخواني العلماء في المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث لعلي أحظى بتقويمهم وأنعم بدعائهم.

وقد اخترت لفظ الضوابط قاصدا به الإطار الذي يحكم عملية الاجتهاد للأقليات المسلمة، وحرصت ألا أكتبها القواعد حتى تناقش وتنقح، أما كونها منهجية لأنها ترسم الطريق في عقل ووجدان المجتهد أن يستصحب هذه الأطر والضوابط عند الاجتهاد، والفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، أما الأقليات المسلمة فهم في نظري حقيقة نوعان:

أولاً: أقلية عددية في أوروبا وأمريكا والهند والصين على سبيل المثال لا الحصر.

ثانيا: أقلية في الحقوق القانونية بما يمارس عليهم من اضطهاد مثل مسلمي كشمير والشيشان وأوزبكستان وأذربيجان وقرقيزيا.. إلخ وقد يدخل فيها بعض الدول الإسلامية التي لا تحظى فيها الأكثرية المسلمة بحقوق الأقلية غير المسلمة، ويطارد فيها الدعاة والمصلحون، ويعيشون ظروفا أسوأ بكثير من ظروف المسلم الذي يعيش في الغرب.

أدعو الله العظيم رب العرش الكريم أن يلهمنا رشدنا وأن يوفقنا لحمل الأمانة وأداء الرسالة كما أنزلها الله تعالى حنيفية سمحة كالمحجة البيضاء.

الضابط الأول: تعميق الشعور بالمواطنة

من فطرة الإنسان السوي أن يحب الوطن الذي تنسم هواه وتضلع بمائه وتشبع بطعامه وتنعم بخيراته واعتز بتراثه والفقه لا يصادم الفطرة السوية بل يحرص على أن يمدها بالتزكية والاعتدال.

وإذا كان المسلمون الأقلية لا يشعرون بالانتماء إلى بلد استوطنوه فإن هذا يعد خدشا في المروءة وطعنا في الكرامة ويفتح باب الذرائع أن تتوجس الأكثرية من هذه الأقلية فينفونهم أو يضطهدونهم.

وإذا كان الفقه يعالج واقعا قائما فنحن أمام ما يلي:

1- المسلمون في أمريكا أكثر من 8 ملايين منهم 22،4٪ أميريكيون أصليون و77،6٪ مهاجرون استوطنوا أمريكا حسب ما نشرته وزارة الخارجية الأمريكية عن "الإسلام في أمريكا" ونسبة المهاجرين منهم أكثر من 40٪ هم أبناء إما أتوا صغارا أو ولدوا في البلد نفسه وصلة هؤلاء ببلاد آبائهم صلة حنين ومتعة يثيرها الآباء في الأبناء بالحديث عن الوطن والجد والجدة والعم والخال لكن هؤلاء يشعرون أن أمريكا هي بلدهم وهي جزء من حياتهم وقلوبهم.

2- المسلمون في أوروبا (شرقية وغربية) يعيشون المشاعر ذاتها وأغلبهم لا يملك إمكانية العودة إلى دياره الأولى تحت ضغط الفقر والقهر.

3- المسلمون في الصين أكثر من 150 مليون هم جميعا أصليون.

4- المسلمون في الهند أكثرمن 200 مليون مسلم هم من نخاع الهند.

5- المسلمون في دول شرق آسيا هم أصليون أغلبية أو أقلية في أوزباكستان وطاجكستان وكازاخستان وقيرقيزيا وأذربيجان وتايلاند وسنغافورة وسيريلانكا.

6- المسلمون الأقلية في أفريقيا هم مواطنون ليس لهم دار غير دارهم في تنزانيا وأوغندا وكينيا وغانا والنيجر وجنوب افريقيا.

لمثل هؤلاء وغيرهم في اليابان واستراليا... يجب أن يصدر المجتهدون والفقهاء والأئمة والمصلحون من فقه المواطن لا المهاجر، المقيم لا الراحل، ابن البلد وليس الدخيل ؛ لأن هذا هو الواقع أولا، ولأن الوفاء للمكان الذي فيه درجت أو احتميت أو ارتويت بعد ظمإ أو شبعت بعد جوع وتعلمت بعد جهل أو تحركت بعد كبت يوجب خلق الوفاء أن يشعر بحق هذا البلد عليه في الإصلاح والمشاركة الجادة في نموها واستقرارها، وهذا لا يمنع من الحنين إلى الموطن الأصلي إن وجد لدى "المهاجرين" كما كان ﷺ تدمع عيناه أصيلا يمدح مكة وكذا بلال وغيره لكنهم استوطنوا المدينة وأقاموا بها وحولت إلى مهد للخير والنور في الأرض كلها ودعا النبي ﷺ للمدينة أن يبارك في صاعها ومدها وأن ينقل حماها إلى الجحفة فصارت يثرب طيبة في هوائها ومائها وغرسها وأهلها.

ولست أعني هنا أن يشعر المسلم المقيم في دول غير إسلامية بما كان يشعر به الصحابة نحو المدينة حيث اجتمع فيها النص الشرعي مع التطبيق العملي في سلطة شرعية ودولة إسلامية صارت نورا للبشرية ولكن أعني أن الحنين إلى بلد الولادة والمنشإ لا حرج فيه ولا يمنع من المقام في بلد آخر، وإصلاحه والحنين إليه أيضا والوفاء لحقه هذا مع الأخذ بالاعتبار أن النسبة الأكثر في الأقلية المسلمة هم وُلودا أو ترعرعوا في بلاد غير إسلامية إذا أضفنا الأبنا ء إلى الأصليين.

وإذا كانت قضية المواطنة في البلاد غير الإسلامية موضع خلاف حتى الآن فإن الذين يصلحون للفتوى والاجتهاد هم أولئك الذين يرون صحة أو استحباب أو وجوب الإقامة والتوطن في البلاد غير الإسلامية حملا للأمانة وتبليغا للرسالة وابتعاثا في الخير كما نص القرآن ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾، وقال النبي ﷺ «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**» وقد هيمنت فكرة الابتعاث إلى الخير حتى على الأعراب مقولة ربعي بن عامر: "إن الله ابتعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة

رب العباد ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة".

وفي جميع الأحوال لو أجمع فقهاء الأرض الآن على عدم صحة الإقامة والمواطنة فلن يغير هذا من الواقع البلاد التي بها أصليون، ولن يرحل أكثر المهاجرين إلى بلادهم التي عانوا منها، فهل من وظيفة الفقه أن يؤثم الناس، أم يرفع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم؟!

ولذا يبدو لي أن المسلم في أي بلد هو مواطن يحب بلده ويكره من يفسدها ويعاديها، وهو حام لحماها حريص على حاضرها ومستقبلها، وهذا لا يعني الولاء للأديان التي علت بفسادها أو الأفراد الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون، أو الحكومات التي تسن القوانين المخالفة للإسلام، بل هو ولاء للبلد الذي يحمل صاحبه على التفكير الجاد في أن يقدم الخير لشعبها وأرضها حتى يحقق فيها رحمة الإسلام للعالمين، ويبذر الخير للناس أجمعين.

وعليه فلا حرج على المهاجر أن يقول أنا مسلم فرنسي أو مريكي أوياباني من أصل شامي أو مغربي أو مصري أو هندي... إلخ، كما أنه لا حرج أن يعتز ابن البلد الأصلي ببلده لا بحكومتها ولا بقوانينها المخالفة لدينه وأن يقول كل لأخيه:

خليلي إنا مقيمان ها هنا وكل مقيم للمقيم ينسب

وليس كما قال الشاعر:

خليلي إنا غريبان ها هنا وكل غريب للغريب ينسب

الضابط الثاني: تأكيد المسؤولية عن إصلاح الوطن

يجب أن يكون الاجتهاد لفقه الأقليات دافعا إلى تأكيد دور المسلم في إصلاح وطنه ومجتمعه وعالمه لا أن ينحصر في فقه الحماية من الفتن والوقاية من المحن، مثل من يدعون إلى وجوب إنشاء المدارس الإسلامية حماية لأبنائنا من الفتن لكن لا يوجد فكر قيادي إصلاحي لبناء قيادات حية من أبنائنا تنفع المجتمع وتقوده إلى رشده ومثل من يدعو إلى المشاركة في الانتخابات حتى لا تضيع حقوق الأقلية وتمنع الحكومات ولو جزئيا من التمييز العنصري أو مساندة الظلم العالمي على فلسطين أو العراق أو أفغانستان أو كشمير أو الشيشان، هذا الفقه ضيق عن استيعاب الرسالة كلها، أو الدور الكامل للمسلم أن ينفع نفسه وأهله وفي الوقت ذاته يصل خيره إلى مجتمعه صالحا أو طالحا، وبلده حتى لو كانت تحكم بالشر لأن هذا هو الميدان الحقيقي للدعوة وإلا فأين مجال الإصلاح الذي أوجبه الله علينا؟

ومن الدلالة على وجوب تبني اجتهادات فقهية للأقليات تدفعهم إلى إصلاح بلدهم ومجتمعهم ما يلي:

أولا: قوله تعالى ﴿**فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلا ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين، وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون**﴾ (هود 116، 117).

هاتان الآيتان هما خلاصة سورة هود في رسالة الأنبياء حتى لا يدركهم الهلاك، والآية الأولى تتحدث عن قوم أولي بقية من عقل أو دين كما يذكر القرطبي يقومون بواجب الإصلاح والبيان والنهي عن الفساد في الأرض وليس في ديار الإسلام فقط، وأن قيام هؤلاء بواجب الإصلاح هو العاصم من القواصم والحافظ من الإهلاك في الآية الثانية.

ثانيا: لقد شغل سيدنا إبراهيم عن البشرى الكبيرة أن يرزق بولد "إسحاق" من زوجته الأولى "سارة" شغل عن هذا كله بالجدال مع الملائكة عن قوم لوط ألا يعجلوا عليهم في العقوبة لإعطاء فرصة أخرى لإصلاحهم ولقد صور القرآن هذا المشهد المؤثر في حرص الداعية والمصلح على قومه حتى لو كانوا لوطيين في هذه الآيات: ﴿ **فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط إن إبراهيم لحليم أواه منيب، يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود**﴾ (هود 74–76). هذا الموقف المهيب الذي يقف فيه سيدنا إبراهيم يجادل عن قوم لوط ووصفه الله تعالى بالحلم وهي صفة ضرورية للمصلحين وامتدح حرصه، لكن جاء الأمر الرباني بأن هؤلاء قد استنفذوا كل الوسائل وانتكست فطرهم وإنهم آتيهم عذاب غير مردود.

ثالثا: ما رواه البخاري بسنده عن عروة عن عائشة قالت سألت النبي ﷺ: هل مر عليك يوم أشد من هذا اليوم "يوم أحد" فذكر لها يوم أن اشتد إيذاء قومه له فجاءه جبريل ومعه ملك الجبال يعرض عليه ﷺ أن يهلك أهل مكة جميعا فقال ﷺ: **لا بل أدعو الله لهم: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون، عسى الله أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله عز وجل**. هذا الموقف النبيل من النبي ﷺ في الوقت الذي أمعنت فيه قريش في الإيذاء، وكانت تملأ المسجد الحرام أصناما حول الكعبة، وتطوف النساء والرجال عرايا وتقول المرأة:

اليوم يبدو كله أو بعضه   فما يبدو منه فلا أحله

وإذا خرجت من المسجد الحرام فستجد في مكة نفسها بيوتا للدعارة عليها رايات حمراء كما جاء في حديث البخاري عن عائشة أيضا، بالإضافة إلى ظلم الأغنياء للفقراء والسادة للعبيد، والقوي للضعيف والرجل للمرأة، لكن هذا كله لم يدفع النبي إلى طلب هلاكهم، بل سعى لإصلاحهم ودخل كثير منهم في دين الله أفواجا، وصاروا مادة للإسلام وعونا للمسلمين.

رابعا: ما روي أن النبي ﷺ قال: **لقد دعيت إلى حلف في الجاهلية "حلف الفضول" لو دعيت لمثله في الإسلام لأجبت**، يبين بجلاء أنه إذا وجد المسلم سبيلا إلى إنشاء أو المشاركة في مؤسسات ذات هدف أخلاقي أو مبدإ إنساني، أو قصد إصلاحي يجب أن يبادر المسلم إليه.

خامسا: قوله تعالى ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾ (آل عمران: 110) توضح أننا أمة لا تتقوقع حول نفسها، ولا تنحصر في ذاتها بل هي أمة ابتعاث وإخراج إلى الناس بنور القرآن والسنة، أمة تمشي بالنور في الناس وليس في المسلمين فقط، أمة أمرها الله تعالى بالسير في الأرض كلها اثنتى عشرة مرة، وبالضرب في الأرض أربع مرات، وبالمشي فيها أربعا أخرى، أي عشرين مرة سيرا وضربا ومشيا.

وإذا جئنا من هذه النصوص الجلية إلى أوضاعنا الحالية فسنجد أن مجتمعاته الغربية صارت فيها الحرية جزءا من الهواء الذي يتنفسونه وهي فرصته كما قال الشاعر:

وعاجز الرأي مضياع لفرصته حتى إذا فاته أمر عاتب القدرا

وإذا كان نكسون قد كتب كتابه "الفرصة السانحة" فهي أيضا فرصة لنا أن نتقدم ببرامج إصلاحية لنا وللمجتمع الذي نعيش فيه، وأضرب على ذلك مثالاً: شكل وزير التعليم الأمريكي "تيربل بل" عام 1981م لجنة من ثمانية عشر عضوا من الخبراء في التعليم والتربية والاقتصاد والاجتماع... لدراسة كيفية النهوض بالتعليم في أمريكا، وأجرت اللجنة حوارا مفتوحا مع الآباء والأمهات وأساتذة المدارس والجامعات والطلاب والطالبات... انتهت إلى تقرير أن أمريكا أقل دولة في مستوى التعليم بين 19 دولة متطورة تم إجراء استبيان فيها مرارا وأن هناك 23 مليون أمريكي أميون ونصف الموهوبين لا يحققون مستوى علميا يتناسب مع مواهبهم، و40٪ من طلاب المدارس في سن سبعة عشر لا يستطيعون نسخ مادة مكتوبة، وذكر التقرير أنه لو أرادت قوة معادية أن تفرض أداء تعليميا قليل الجودة على الشعب الأمريكي لاعتبر ذلك مدعاة لإعلان الحرب لكن ذلك يحدث من خلالنا، لقد بددنا هذه المكاسب

التي حصلنا عليها في رفع المستوى العلمي لطلابنا بعد التحدي الذي واجهناه بإطلاق القمر الصناعي "سبوتينك" ودعت الجميع إلى المشاركة في إصلاح التعليم.

وأقول: ماذا لو شارك المسلمون في هذا الحوار وقدموا رؤية تعليمية تربوية فيها التوازن بين الروح والجسد، الأخلاق والواقع، الفرد والمجتمع، دور الرجل والمرأة، طرق محاربة الجريمة، بل كم من الخير لو تبنى المسلمون محو أمية 23 مليون أمريكي كم يمكن أن يسلم لله تعالى أو يحمل الخير للإسلام والمسلمين أو يكون حياديا.

لذا يجب أن تسير الفتاوى والاجتهادات الفقهية إلى دفع المسلم أن يكون مواطنا مصلحا وإنسانا نافعا، لا يتردد في إنشاء مؤسسات أو المشاركة فيها إن وجدت، والتعاون مع أبناء بلده مسلمين وغير مسلمين لوقف الظلم ووقف الحروب والحفاظ على البيئة، ووقف العنف الاجتماعي، وإحياء الأمومة والأبوة والاهتمام بالمرضى والأيتام والفقراء والمساكين، والتأكيد على النظافة وتعميم الخدمات الصحية والرفق بالحيوان ومحاربة المخدرات والتدخين، ورعاية فقراء العالم والمتضررين من الحروب واللاجئين.

إنني أرجو ألا يغالي علينا أعداء الإسلام بأن المسلمين بيننا قوم نفعيون قد أفادوا من المال والعلم والحرية لأنفسهم لكنهم لم يقدموا لبلادهم أوموطنهم شيئا! بل يكون واقعنا العملي "خير الناس أنفعهم للناس".

الضابط الثالث: ضرورة فقه النص والواقع معا

لا أعلم مخالفا من علماء المسلمين أن الفتوى أو الاجتهاد يجب أن يصدر ممن جمع فقه النص والواقع وأن يجيد إنزال النص على الواقع، والحق أن مجتمع الأقليات المسلمة مبتلى في هذا الجانب بلاء شديدا وعلى سبيل المثال:

في أمريكا حسب إعلان وزارة الخارجية الأمريكية أكثر من 2000 مركز إسلامي، وروادها حسب دراسة أجرتها جامعة هارتفورد مستعينة بعدد من المؤسسات الإسلامية أكثر من 2 مليون مسلم، والواقع أكثر من هذا ولكن:

أ- لا يوجد أئمة عندهم مؤهل شرعي (فقهي، دعوي، دراسات إسلامية عامة) إلا 240 إماما والباقون غير متخصصين، وبعضهم فيه نبوغ علمي وشرعي ولكن كثيرا منهم يحمل فكرا عشوائيا، فهو يحضر موضوعا لخطبة أو درس أو يقرأ في باب لأنه استفتى فيه، أما الدراسة المنظمة لعلوم القرآن والحديث وأصول الفقه حتى يصل من الجزئيات إلى مقاصد الشريعة ويتكون لديه الحس الفقهي أو فقيه النفس فهذا أمر نادر جدا.

ب- كثير من هؤلاء الأئمة رغم فضلهم وشرفهم وسمو رسالتهم ودورهم إما لم تؤهلهم مدارسهم الشرعية التأهيل الكافي، أو تمت عمليات تسطيح فكري تحت ضغط ظروف المصلين المتعجلين فصار الاجترار أكثر من الابتكار، وآفة العلم الترك فنسي بعضهم ما تعلمه ودار في فلك المواعظ والخطب التي تشبه الأكلات السريعة.

ت- أن الجميع في حاجة إلى فقه المجتمع الأمريكي تاريخا وتحديات وآمالا ومشكلات وجرائم وحلولا وهو أمر لا غنى عنه حتى يستطيع أن يشارك في بناء الشخصية الإسلامية الحية في مجتمعها التي تحمل الاعتدال لا الاعتداء أو

الاعتزال، هؤلاء جميعا بحاجة إلى دراسات منظمة وليست قراءات عشوائية، ودورات متدرجة ليرتفع إلى المستوى الذي ابتلى بالإصلاح فيه.

والحق أن علوم الإدارة قد تطورت وصارت تعتمد التخطيط للحاضر والمستقبل ولا بد أن يبنى التخطيط على فهم وعلم بأدوار أربعة جمعوها في (SWOT) هى:

(1) معرفة عناصر القوة في المجتمع (Strength)
(2) معرفة عناصر الضعف (Weakness)
(3) معرفة الفرص المتاحة (Opportunities)
(4) معرفة التهديدات (Threat)

هذه فقط مجرد قاعدة بيانات قبل وضع الهدف الكلي والأهداف التفصيلية ثم وضع الوسائل العملية ثم تنزيلها في فترات زمنية وخطوات مرحلية (قصيرة وبعيدة المدى) ثم المتابعة الميدانية والتغذية الارتجاعية، وفي إطار هذا توضع الميزانية ويتم اجتلاب الأكفاء ذوي التخصصات العلمية. فهل يجوز لنا أن نتقدم لإصلاح دنيا الناس وآخرتهم مع الغفلة عن هذه الجوانب الحيوية في واقع الناس حولنا.

أحسب أن عملية التأهيل لفقه النص والواقع والتدريب على الفتوى التي تعالج آلام الواقع ولا تنقل هموما تاريخية أو بعيدة مكانا إلى موقع يمتلئ بالأزمات ويحتاج إلى مفت أو فقيه شجاع يخوض بعلم وخشية من الله كي يصلح واقعه.

يبدو لي أن نجاح فقهائنا ارتبط بهذا المستوى الرفيع من فقه النص والواقع الذي جعل سيدنا عمربن الخطاب لا يتردد في فتاوى وقرارات إدارية شرعية كان قد أشاربغيرها على سيدنا أبي بكر، وواجه قضايا جديدة بفقه فريد، وتبعه علي بن أبي طالب حيث رد حد الشارب إلى أربعين، وهو الذي أشار على عمر بن الخطاب بثمانين قياسا على حد القذف، وكان عمر بن عبد العزيز يفتي في المدينة بشاهد واحد ويمين لصاحب الحق، وجاء تلاميذ أبي حنيفة أبو يوسف والشيباني وابن أبي ليلى ليخالفوا إمامهم اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجة وبرهان،وكان للشافعي فقهه في العراق، وآخر في مصر. وناقش ابن تيمية وابن القيم قضايا فقهية

قيل فيها إجماع الفقهاء على حكم اجتهادي لا نص قطعي ولم يترددوا في طرح قضايا جديدة تناسب واقعهم، وكتب ابن القيم في هذا بما لم يسبق إليه في اختلاف الفتوى لتغير الزمان والمكان والأحوال. وبحق يجب أن تأخذ بنصيحة د. المقري الإدريسي المغربي لا يجوز نقل الفتوى في الفروع إلا بعد اعادة الاجتهاد فيها إذا مر عليها خمسون عاما أو تغير المكان ألف ميل وهي اشارة جلية إلى أن كل عرف له أحكامه في الفروع لا الثوابت والأصول. والقضية قطعية لا تحتاج إلى مزيد أدلة لكنها تحتاج إلى جهد جهيد لتحقيق مناطها في واقع المجالس الفقهية وتدريب الأئمة والقيادات الإسلامية حتى تصدر الفتوى من امتزاج فقه النصوص ومقاصدها الشرعية مع واقع المشكلات الحقيقية.

الضابط الرابع: الإحالة إلى الاجتهاد الجماعي في القضايا العامة

هناك قضايا جزئية أو فردية يمكن لعالم أو إمام أن يفتي فيها وحده سواء ناقلا للفتوى أو مجتهدا أصالة، لكن القضايا العامة أو بعبارة الفقهاء مما عمت بها البلوى الأصل أن تحال إلى العقل الفقهي الجماعي، كما ينبغي أن يتحرج أي عالم أو إمام أن يفتي فيها وحده، وذلك اقتداء بسلفنا الصالح الذي كان يبني الفتوى على هذا التشاور للعقل الجماعي لا الفردي ومنه:

1– ما قاله الإمام أبو عبيدة معمر بن المثنى البصري في كتاب القضاء: كان أبو بكر إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي قضى به، فإن أعياه ذلك، سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شئ قضى به.

2- ذكر الإمام الدارمي في سننه بسنده عن المسيب بن رافع أن الصحابة كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أمر اجتمعوا لها، وأجمعوا، فالحق فيما رأوا...

3- وذكر ابن القيم في إعلام الموقعين أن عمر بن الخطاب كان يجمع علماء الصحابة يستشيرهم فيما ليس فيه نص، فإذا اجتمع رأيهم على شئ قضى به، ولما سير أبا موسى الأشعري إلى البصرة أوصاه بذلك.

4- وروى الطبراني في الأوسط بسنده عن علي بن أبي طالب أنه سأل رسول الله ﷺ: إن عرض لي ما لم ينزل فيه قضاء في كتاب ولا سنة، فكيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضي فيه برأيك خاصة.

ولهذا نجد الإمام الماوردي في صفحاته الأولى من كتابه الأحكام السلطانية يؤكد على هذا المعنى بإيراده قول الشاعر:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا

وأحسب أن من اللوازم الضرورية في الاجتهاد الجماعي ما تأسس في المجامع الفقهية من استصحاب ذوي العلم في التخصصات العلمية مثل الطب والفلك والاقتصاد والسياسة والاجتما ع والقانون... وذلك للتطور والتعقد الذي اصطبغت به الحياة المعاصرة وصار تطور كل جانب يقاس بمدى اتسا ع آفاقه وفروعه وجوانبه خلافا لبساطة الحياة وسهولتها من قبل حيث كان العالم الشرعي يلم بأصول الحياة التي تمكنه من الفتوى دون حرج، لكن الآن يستحيل أن يحيط علماء الشريعة وحدهم بجوانب الحياة المختلفة مما يوجب الاستعانة بالخبراء في المجال الذي يتصل بالفتوى أو موضوع الاجتهاد، ليس من باب الاستئناس بل من باب التأسيس.

ولا مانع هنا شرعا ولا عقلا أن يكون هؤلاء الخبراء غير مسلمين، مع ضرروة الإشارة إلى تكوين علماء وفقهاء ومتخصصين من أبناء البلاد الأصليين من الأمريكيين والأوروبيين... ليكونوا جزءا من المجامع الفقهية بعد اعدادهم دون تعجل، لكنه أمر يجب أن يوضع في الحسبان، وأن توضع له البرامج التي تخرجه إلى حيز الوافع العملي.

الضابط الخامس: اجتماع الخشية القلبية مع الحجة الشرعية في الاجتهاد

لعل أكثر الناس حاجة إلى تقوى القلب هم العلماء والأئمة لأن زلة العالم يضل بها عالم، واجتماع الخشية القلبية مع الحجة الشرعية أمر لا مناص منه في الاجتهاد الصحيح، لأن غياب الحجة الشرعية يؤدي إلى ضعف الاجتهاد وارتباك الفتوى، ويؤدي إلى أن يضع الانسان نفسه على حافة جهنم والعياذ بالله، إذ من أفتى بغير علم فليتبوأ مقعده من النار. ابن القيم يذكر أن كثرة الفتوى من كثرة العلم أو قلته. أما الخشية القلبية فهي واضحة جلية في النصوص الشرعية حيث يقول الله تعالى: ﴿**الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله**﴾ (الأحزاب) ويقول سبحانه: ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾. والأحاديث كثيرة عن الذين يكبهم الله على وجوههم لأنهم خافوا الناس مع علمهم فسكتوا أو أفتوا بغير ما يعلمون ويقول الله تعالى لهم: كنت إياي أحق أن تخشى ويكب على وجهه في النار.

هذه في الواقع صارت ضرورة بعد أن كانت غالبة في علمائنا حيث ابتلى الأئمة الأربعة وصبروا على البلاء وأبى كل أن يداهن أو يقول بخلاف ما يعلم، وكذا ابن تيمية، والعز بن عبد السلام كان يصدع بالحق حتى جعل الله تعالى على يديه صناعة الأمراء ومنهم سيف الدين قطز، وكان هذا سببا في مواجهة جيوش المغول التى أحرقت الأخضر واليابس وقتلت وهتكت الأعراض وأهدرت تراثا علميا رائدا لم يكن هذا الفتح من تحصيل العلوم والمعارف في لبنات العقل فقط بل صاحبه انكسار في القلب من خشية الله دفعتهم إلى قول الحق ولو كان مرا وهذا الذي يجعل العامة توقر العلماء أو تقتدي بالأئمة وتحول القضايا الأساسية من النخبوية إلى الشعبية حتى يشيع الخير ويتم التغيير والإصلاح.

على أن هناك جانبا آخر لهذه القضية يجعل من هؤلاء العلماء والأئمة أصحاب رسالة مؤثرة تخرج من جدران المجامع والجوامع إلى جميع المواقع هو أن يكون هؤلاء صمام أمان من انفلات المتهورين أو انعزال المتوجسين ليدفعوا بالناس إلى التوسط والاعتدال وحسن الحوار والجدال، ولذا قال أستاذنا العلامة الشيخ القرضاوي عبارته الدقيقة في المجلس الأوروبي للإفتاء في دروته المنعقدة في فرنسا: إن اتباع أهواء العامة لا يقل عن اتباع أهواء السلاطين حيث يقترب بعض الدعاة أو الأئمة مما يسمى بـ "ما يطلبه المستمعون" فإذا وجد الواجد منهم من حوله يميلون إلى مذهب معين زكاه على غيره، أو جماعة معينة رفع من قدرها على حساب غيرها، أو تراه يميل إلى التشديد والعنف ويخشى أن يفتي باليسر أو إذا وجد بين قوم متساهلين يفتي لهم بالرخص في كل مذهب. وهذا كائن في الغرب خاصة لأن مشايخنا غالبا ما تخضع رواتبهم لمجالس إدارات مختلفة في أمزجتها واتجاهاتها وتضيع معالم الاجتهاد الإصلاحي ليظهر الاجتهاد التسويفي، وبهذا يضعف دور العلماء في الشرق باتباع أهواء السلاطين وفي الغرب باتباع أهواء العامة من المسلمين إلا من رحم الله ورزقه قوة في عمله ويقينا في قلبه وشجاعة في نفسه لينهض بواجبه في تقدير المصالح والمفاسد وتحرّي الأسباب والمقاصد وإفتاء الناس بما يرضي رب الناس وإحسان التوكل عليه ملتمسا منه الحفظ والأمان فالله خير حافظا وهو أرحم الراحمين. فإن ابتلى صبر موقنا أنه بصبره وتوكله على الله سوف تصل رسالته إلى نياط القلوب الحية والعقول الذكية فتؤتى ثمارها بإذن ربها كما ننهل الآن من علم أئمتنا الأعلام مع تباعد الزمان. وهذه من سنن الرحمن التى لا تتخلف في أي زمان أو مكان.

الضابط السادس: اعتماد فقه المقاصد في العبادات والمعاملات

مما لا شك فيه أن أفعال الله تعالى وأوامره تخلو من العبث بل لكل أمر هدف أو أهداف ومقاصد تدركها العقول أو لا تدركها، ونحن في فقه الأقليات يلزم أن نرجع الى تراثنا الفقهي وسنجد أن فقهاءنا لا يكاد يخلو أحدهم من فقه المقاصد والتعليل إلا ما ورد عن ابن حزم ومدرسته الظاهرية، لكن الجمهور يقولون بالتعليل والمقاصد وإن كان بعضهم كتب مشيرا أو مؤصلا أو منظرا لكن أغلبهم في التطبيق العملي عند الإفتاء والاجتهاد يأخد بالمصالح والمقاصد وإلا ما ظهر القياس وهو جوهر التعليل المحدد، والمصالح وهو التعليل الموسع، والاستحسان وسد الذرائع والحيل الشرعية وهى في مجملها تدور حول فقه المقاصد.

ولذا يبدو لي أن من الأهمية إعادة دراسة من كتب مشيرا أو منظرا مثل ما كتبه أبو منصور الماتريدي في مأخد الشرائع، أو ما كتبه القفال الكبير أبو بكر في محاسن الشريعة، وما كتبه أبو بكر الأبهري المالكي في مسألة الجواب والدلائل والعلل، وما كتبه الباقلاني في الأحكام والعلل والمقنع في أصول الفقه، وما كتبه الجويني في البرهان والغياثي، وما كتبه الغزالي في المستصفى وشفاء العليل والإحياء والمنخول وما كتبه فخر الدين الرازي في التفسير الكبير، وما كتبه الآمدي في الأحكام في أصول الأحكام، وما كتبه ابن الحاجب في منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، وما كتبه البيضاوي في منهاج الوصول إلى علم الأصول، وما كتبه الإسنوى في نهاية السول في شرح منهاج الأصول، وما كتبه العز بن عبد السلام في شجرة المعارف وقواعد الأحكام في مصالح الأنام، وما كتبه شهاب الدين القرافي في الفروق وما كتبه نجم الدين الطوفي في المصلحة رغم جنوحه أحيانا، وما كتبه ابن تيمية في الفتاوى، وما كتبه تلميذه ابن القيم في أعلام الموقعين عن رب العالمين والطرق الحكمية في اصلاح الراعي والرعية وبدائع الفوائد، وما كتبه ابن السبكي في

جمع الجوامع بحاشية البناني، وما كتبه وأصله وفرعه الإمام أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات والاعتصام، وما كتبه الشوكاني في إرشاد الفحول ونيل الأوطار، وما كتبه شاه الله الدهلوي، وما كتبه الشيخ محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا في المنار، وما كتبه ابن عاشور في مقاصد الشريعة والتحرير والتنوير، وما كتبه علال الفاسي عن المقاصد الشرعية، وما كتب على يد أعلام الفقه المعاصر مثل شيخنا أبي زهرة والخضري وعلى حسب الله والشيخ القرضاوي ود. عبد المجيد النجار ود. إسماعيل الحسني وأحمد الريسوني ود. يوسف العالم ود. طه العلواني ود. محمد البلتاجي وآخرون.

هذه الثروة الهائلة تحتاج إلى دراسة ووعي وهضم يجعل للمقاصد مكانها في العبادات والمعاملات.

وإني هنا لا أفرق بين العبادات والمعاملات في فقه المقاصد وإمكانية إدراكه فقد تخفى على فقيه دون غيره لكن لها جميعاً مقاصد قد يدرك كثيرا منها في المعاملات ويدرك أقل منها في العبادات، لكن عدم العلم لا ينفي الوجود، ولذا لم يكن هناك بأس من صلاة التراويح في المسجد أيام عمر وجعلها عشرين وزادها سيدنا عثمان إلى ست وثلاثين وأحدث أذانا في الزوراء وجاز إخراج زكاة الفطر نقدا أو من غالب قوت أهل البلد، وجاز في الرجم اختيار أيسر الأوقات للنساء والضعفاء وأصحاب العلات. لكن فقه المقاصد لا يعنى تجاوز نص قطعي في حكم جزئي لمخالفته في ذهن المجتهد مقصدا عاما بل الأولى إعمال النص لا إهماله والجمع وليس النسخ أو الترجيح من أول بادرة لأن المقصد الكلي أخذ من نصوص جزئية ويستحيل تعارض الجزئي مع الكلي في النصوص الشرعية ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا.

ولعل أكثر الفقهاء الأول الذين جمعوا العمل بالنص في الأمر الجزئي والمقصد الكلي سيدنا عمر بن الخطاب حيث توقف في تقبيل الحجر الأسود والاضطباع والرمل مع النص، وتوسع في الاجتهاد المقاصدي في سهم المؤلفة قلوبهم في مصادر الزكاة

وقطع يد السارق في باب العقوبات والإلزام بالطلقات الثلاث، ومنع أبا حذيفة من الزواج بالكتابية ومنع توزيع أرض السواد وورث الأم الثلث الباقي بعد الزوج ليعطي للأب ضعف الأم والعول والمسألة المشتركة... مما أجاب عنه أستاذي الدكتور محمد بلتاجي في منهج عمر بن الخطاب في التشريع في أن سيدنا عمر كان ممن ينحو نحو فقه المقاصد والمصالح في جميع الأحكام والأقضية.

ولعلنا لا نبعد إذا قلنا إن حادثة صلاة العصر في بني قريظة كانت اجتهادا مقاصديا في أمر تعبدي فيه نص قطعي دلالة وثبوتا لكن الذين صلوا في الطريق هم سلف أهل المعاني والقياس والذين صلوا في بني قريظة هم سلف أهل الظاهر كما ذكر ابن القيم وهما نمطان فكريان وتبقى أن تجتمع القلوب مهما اختلفت العقول فإن اختلاف العقول ثراء واختلاف القلوب وباء.

الضابط السابع: مراعاة الأولويات وفقا للإمكانات الداخلية والظروف الخارجية

من الواجب حقا أن تراعى الأولويات وفقا لهذين المعيارين "الإمكانات الداخلية والظروف الخارجية" اقتداء بالهدي النبوي والنص القرآني مما لا يخطئه البصير بكل مرحلة من مراحل الدعوة. ففي المرحلة الأولى كان إخفاء الدعوة ولم يعلن عن أسماء المسلمين حتى أسلم حمزة وعمر وكانت علانية الدعوة واستمر إخفاء أسماء الضعفاء وهاجر قوم إلى الحبشة منعا للصدام وفتحا للحوار وللدعوة في أرض لا يظلم فيها أحد وكان المنهج "كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة".

ولم يستجب النبي ﷺ للظروف الخارجية من الإيذاء والتعذيب والاستهزاء حتى قتلت سمية بنت خياط بضربة في قبلها وقتل زوجها ياسر والنبي يقول: صبرا آل ياسر إن موعدكم الجنة. ونهى سعدا أن يستعجل أمرا قبل أوانه لقوله تعالى: ﴿**ولا يستخفنك الذين لا يوقنون**﴾ لكن النبي لما صارت عنده دولة لم يسكت على

مجرد كشف عورة امرأة مسلمة في سوق بني قينقاع وهو أمر أيسر كثيرا مما حدث مع سمية، لكن الآن معه دولة بعد أن كانت جماعة مطاردة، ومع هذا واجه بني قينقاع وعلمنا العدل بعدم تعرضه لكل اليهود وكان بجوارهم بنو النضير وبنو قريظة لم يتعرض لهم حيث لم تبد منهم خيانة آنئذ. لكن النبي مع وجود الدولة كان مستعدا للتفاوض مع بعض قبائل بني غطفان وغيرهم على أن يعطوا ثلث ثمار المدينة عندما جاء عشرة آلاف مقاتل إلى المدينة لاستئصال شأفة المسلمين، ومع حفر الخندق لم يعد هناك حماية بعد خيانة يهود بنى قريظة من ناحية الجنوب فصارت المدينة بلا حماية، ولولا رفض قيادات المدينة لكان الأمر قد تم.

وتساهل أيضا في بعض الكلمات والبنود في صلح الحديبية مثل كتابة باسمك اللهم، ورسول الله، أو شرط رد المسلم إلى الكفار إن وصل إلى المدينة وذلك لأولوية أكبر وهي الانتشار الدعوي داخل الجزيرة وخارجها ولم يدفعه جلد المؤمنين وبيعتهم على الموت والجهاد وصلف الكافرين في ردهم لهم عن المسجد الحرام أو الشروط لأن هناك أولوية أكبر وهى الانتشار الدعوى داخل وخارج الجزيرة ولم يصغ الى حمية عمر بن الخطاب وغيره ولم يتراجع عندما توقف الأصحاب عن التحلل بالحلق والذبح بل مضى غير مجامل ولا تابع لهذه الرغبات العارمة، ويزداد الأمر وضوحا في سيرته عندما دخل مكة فاتحا ودخل الناس في دين الله أفواجا لكنه لم يهدم الكعبة ليبنيها على قواعد إبراهيم خشية أن يرتد حديثو العهد بالاسلام ولم يقتل المنافقين مراعاة لأولوية جمع الصف ولم الشمل لئلا يصد هذا أحدا عن الدخول في الإسلام وهو نفس المبدإ المستفاد من موقف سيدنا هارون مع بني اسرائيل لما عبدوا العجل وعاتبه سيدنا موسى.

هذه بعض الأدلة على مراعاة الأولويات وهو ما أصله أستاذنا العلامة الشيخ القرضاوي في فقه الأقليات والأولويات والمآلات والموازنات وشاركه عدد من العلماء مما يحتاج إلى مزيد تأصيل وتعميق وتوسيع حتى يكون جذرا من جذور الاجتهاد في كل اجتهاد خاصة فقه الأقليات.

ويبدو لي وهذا يحتاج الى اجتهاد جماعي أن أولويات المسلمين في الغرب تترتب كما يلي:

أولا: التوازن بين بناء الرجال والنساء وبناء المؤسسات.
ثانيا: اعداد قيادات حية من أبناء البلد الأصليين.
ثالثا: استيعاب الشباب والفتيات في برامج تربوية ودعوية متدرجة.
رابعا: الوحدة الإسلامية بين الجماعات والجنسيات.
خامسا: السعى لبناء الوقف الخيري لاستقرار المؤسسات الإسلامية.
سادسا: انشاء قنوات فضائية ومؤسسات اعلامية باللغات الحية في العالم.
سابعا: فتح الحوار والجدال بالحسنى مع غير المسلمين وتقديم النفع لهم.
ثامنا: انشاء مشاريع اقتصادية على أسس اسلامية توقف استمرار أموال المسلمين تروسا في عملية الاقتصاد الربوي.

هذه مجرد رؤية عامة تحتاج الى نظر فقهي جماعي كما أنها لا تلغي خصوصات كل بلد واقليم ومدينة فأهل مكة أعلم بشعابها ولا شك أن أولويات مسلمي أمريكا وأوربا الذين يتمتعون بحريات كبيرة غير أولويات مسلمي الهند وكشمير والشيشان بل ودولنا الأسلامية تختلف حيث تأتي الأولوية هنا المطالبة بالحريات وحق العيش الكريم ووقف العنصرية والاعتداء على الحرمات والمقدسات.

ولا شك أيضا أن أولويات الأمة عامة نحو القضية الفلسطينية تختلف عن مسلمي الداخل في فلسطين الدين فرضت عليهم ألوان من الظلم والقهر والقتل التخريب مما فرض عليهم المواجهة على حين يجب على بقية الأمة المساندة.

الضابط الثامن: التقريب بين المذاهب والانتقاء أو الابداع في الاجتهاد

هناك مغالاة في قضية المذاهب بين من يدعو الى إلغائها "إسلام بلا مذاهب" أو العصبية المذهبية في التقيد بآراء المذهب وإن كانت أضعف استدلالا، أو أبعد مناسبة للمتغيرات الزمانية والمكانية، والوسط في كل شيء أعدله وهو التقريب بين المذاهب كما طرق الشيخ أبو زهرة في الوصية عند الجعفرية وذكر أن المذاهب مثل الجداول الصغيرة التى يجب أن تصب في نهر الأسلام الكبير، ومن الخطأ الكبير اعتبار المذهب هو الدين أو نهر الأسلام الوحيد والمسلمون مع تقارب الكرة الأرضية من بعضها حتى صارت مثل القرية الصغيرة أو الفندق الكبير لم يعد ممكنا ولا مقبولا بقاء مثل هذه العصبية المذهبية ونحتاج هنا أن نستحضر هذه الصور الحية في قبول الرأي الآخر منها ما يلي:

أولا: ما روي عن عمر بن الخطاب أنه سئل عن أمر فرد السائل علي سيدنا علي بن أبي طالب فلما رجع بعد الاستفتاء سأله عن الجواب فأخبره فقال له: لو أفتيتك لقلت بغير هذا. فقال الرجل: وما يمنعك وأنت أمير المؤمنين؟ فقال سيدنا عمر: لو كنت أردك الى كتاب أو سنة لفعلت ولكن أردك إلى الرأى والرأي مشترك.

ثانيا: ما روي أن أبا حنيفة استفتي في مسألة لا نص فيها فأفتى برأيه فقال له السائل: أو ما تفتي به هو الحق الذي لا حق غيره، فأجابه بأن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين. ولذا خالفه تلاميذه النجباء أبو يوسف واين أبي ليلى ومحمد بن الحسن الشيباني وخالف بعضهم بعضا وبقى اختلاف ثراء في العقول وليس وباء في القلوب.

رابعا: ما استقر عليه العرف الفقهي من تعريف الاجتهاد بأنه بذل الفقيه أقصى جهده في استنباط حكم شرعي ظني. والظن لا يلغي حق الغير في اعادة الاجتهاد واستنباط حكم آخر.

خامساً: صار من المعلوم من الواقع بالضرورة في بلادنا الإسلامية الأخذ من جميع المذاهب دون عصبية أو حساسية ومنه ما يلي:

أ- أخذت مصر والأردن وسوريا والمغرب بالوصية الواجبة من الفقه الشيعي الجعفري.

ب- أخذت أغلب الدول الإسلامية بترجيح ابن القيم وغيره في اعتبارالطلاق الثلاث في مجلس واحد طلقة واحدة، خلافا لرأي الأئمة الأربعة مجتمعين.

ج- أخذت كثير من الدول بالحرمان من الميراث للقتل الخطأ خلافا لأغلبية الناس في بلادها الذين يتبعون المذاهب التي ترى أن القتل العدواني فقط هو المانع من الإرث، وذلك لشيوع الفساد والاحتيال في إخفاء قتل العمد.

د- صارت جميع المجامع الفقهية تعتمد الاختيار والانتقاء من المذاهب الثمانية (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والظاهري والزيدي والجعفري والإباضي)، فهل يبقى المسلمون في الغرب أو الشرق وهم أقلية بعيدا عن هذا التسامح واتساع الأفق. إن أية أقلية ستجد فيها جميع المذاهب، ولذا يجب أن تسود روح التسامح في الأخذ بالأقوى دليلا والأنسب حالا من أي مذهب، وقد يضطر المسلمون إلى الأخذ بالمذهب المرجوح لمصلحة أكبر، ولذا، لا يصح الإنكار على المجلس الأوربي للإفتاء في فتواه بجواز ميراث المسلم من غير المسلم، مع موافقة ذلك لرأي معاذ بن جبل، ومعاوية بن أبي سفيان، ومحمد بن الحسن، وسعيد بن المسيب، ومسروق ويحيى بن يعمر وإسحاق بن راهوية وابن تيمية وابن القيم مع خلاف هذا لما اتفق عليه الأئمة الأربعة، كما لا يصح الإنكار في الفتوى بجواز بقاء المرأة المسلمة لدى زوجها الذي لم يسلم لورود الخلاف فيها وتحقق مصالح شرعية ودعوية عديدة، وإن كان هذا خلاف الرأي السائد لدى جمهور الفقهاء.

الضابط التاسع: تبني فقه التيسير ومراعاة التدرج

من خصائص الإسلام اليسر، ومن قواعده رفع الحرج ومنع الضرر، ومن سماته الرحمة، وهذه يجب أن تبقى معالم وقواعد تحكم الاجتهاد مهما قيل إنه تساهل وترخص وتحلل من عروة الدين، لأن هذا هو جوهر الشريعة، وقد صح عن النبي ﷺ أنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثما، ولم تكن هناك دلالة على مراعاة اليسر قبل حادثة المحترق الذي جامع أهله في نهار رمضان، والأعرابي الذي بال في المسجد، وفي كل كانت كل خصائص الرحمة واليسر ورفع الحرج تتعامل مع الموقف ليس كحالة بل ظاهرة، ومنهج في التيسير ورفع الحرج، بل جامع الرجل أهله ولم يقدر على الصوم شهرين أو الإنفاق والإطعام واكتفى النبي ﷺ بقوله: "**أطعم أهلك ولا تعد**"، بعد أن أخذ قدرا كبيرا من التمر بعد كل ما فعله.

لعل هذا هو ماحدا بأستاذنا الشيخ العلامة الشيخ القرضاوي إلى استقراء التاريخ الفقهي ولاحظ أن أعلى درجات التيسير ورفع الحرج والتدرج كانت في فقه النبي ﷺ ثم الصحابة من بعده، وبدأ الأخذ بالاحتياط شيئا فشيئا حتى كادت أن تغلق بالاحتياط كل أبواب التيسير، والأولى العودة إلى سلف الأمة وصدر عهدها.

ولقد كان الشاطبي بارعا في بحث علاقة التخفيف بالمشقة، تحت عنوان مقصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، فذكر أن الشارع يعمد إلى المشقة والتشديد عند الانحلال والتفسخ (العقوبات) والتيسير عند الغلو في الدين مثل صيام وقيام عبد الله بن عمرو بن العاص، ورغبة سعد في التصدق بكل ماله، لكن بين هذين هناك التوسط والاعتدال في فرض الصلاة والزكاة، والصيام والجهاد، وارتبطت المشقة بالمصالح، فهناك مشقة محدودة بالتكليف بصلاة الفجر ومشقة بالغة في التكليف بالجهاد، وبينهما مشقة الحج، والشرع يراعي هناك حجم

المصالح المترتبة، فيقدم التكليف مع ما فيه من مشقة، ولكن إذا انعدم هذا القدر من المصالح، فالأصل هوالتيسير.

أما مراعاة التدرج فتكون خاصة مع المسلم الجديد، والمسلم التائب بعد حياة بعيدة، ولا يعني هذا مخالفة المقطوع به شرعا، بل هناك فرق بين أن يعرف الطبيب المؤمن أن المخدرات محرمة ومدمرة، وبين أن يتدرج معه في العلاج حتى يدع تعاطيها.

الضابط العاشر: الاجتهاد في إيجاد بدائل مشروعة للمنهي عنه في واقع الأقليات

من الضروري الا يغيب عن الفقيه أو الإمام أن يوجد للمسلمين بدائل شرعية للأوضاع المنهي عنها شرعا، والا يكتفى ببيان الحرمة أو الكراهة، ومن الأمثلة على ذلك في واقع الأقليات ما يلي:

أولا: اذا بالغ الزوج في إيذاء زوجته والإضرار بها وطلبت إليه زوجته الوحيدة في الغرب أن يلجآ معا إلى التحكيم الشرعي فأبى فليس على الفقيه أو الإمام أن يفتيها بالذهاب الى المحكمة في الدولة غير الاسلامية.

ثانيا: اذا كان الأب معيلا ولا يجد من يقرضه قرضا حسنا أو يشاركه في ثمن منزل بالطريق الشرعي فليس من حرج على الامام أن يفتيه بشراء بيت بالقرض الربوي إذا لم يجد سبيلا غيره وكانت الأسرة معرضة للشتات.

ثالثا: إذا كانت الاعتداءات على مؤسسات وبيوت المسلمين في الهند لا تتوقف فلا حرج فيما انتهى اليه المجمع الفقهي بالهند الى جواز التأمين على هذه المؤسسات أو البيوت مع اقرارهم بما فيه من ربا وقمار وغرر... حتى يستطيع المسلمون مواصلة الحياة والا شردوا.

هذه أمثلة لا تفيد الحصر ولا تعني أن يكون البديل هو الأخذ بالرخصة أو ارتكاب المحرم للضرورة التى تقدر بقدرها فبعض من أرادوا شراء بيوت وهم موضع ثقة طلبت منهم أن يذهبوا الى بعض الموسرين ويشتركوا في شراء منزل ويستأجر حصتهم ثم يكون في العقد حق شراء حصة واحد وراء الآخر بسعر يوم الشراء وتم ذلك والحمد لله، والأقليات اذا كثرت في تجمع واحد يمكن أن يباشروا الذبح الحلال لكنه لا يكون بديلا في أماكن أخرى.

هذه اجمالا رؤية متواضعة فيها جهد المقل وأدعوا الله أن يكتب لي أجر الاجتهاد المضاعف فيما أصبت والآجر الكامل فيما أخطأت والله تعالى من وراء القصد وهو نعم المولى ونعم النصير.

مدخل إلى فقه الأقليات

أ. د. طه جابر العلواني
عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

تمهيد

لم تكن ظاهرة الأقليات المسلمة في الماضي ظاهرة ذات بال كما هي في عصرنا هذا، ففي الماضي كانت "دولة المسلمين" هي الدولة الأولى في العالم. وكل القوى في العالم تهابها وتخافها، وتحسب حسابها، ولا يجرؤ أحد على الاعتداء على مسلم، أو انتهاك حرمة الإسلام، كيف لا وهم يرون "المعتصم بن الرشيد"[1]، خليفة بني العباس، يغزو عمورية[2] ويفتحها لإغاثة امرأة مسلمة استغاثت به لحمايتها ممن استضعفها، وحاول كشف سترها؟

لقد كان المسلمون يسافرون إلى خارج "دار الإسلام" فالأرض عندهم كلها مسجد وطهور[3]، والصالحون هم الذين سيلون أمر الأرض في الآخر ﴿**أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ**﴾ (الأنبياء 105) لكنهم كانوا يذهبون إلى تلك الديار مجاهدين، أو رسلاً ودبلوماسيين أو تجاراً، أو صوفية سائحين. وأولئك كانوا زواراً لفترات محدودة، لا مقيمين في الأعم الأغلب. والذين يغادرون "دار الإسلام" لأسباب سياسية، أو معارضة لحكام الوقت ويتوقعون أن تطول إقامتهم كانوا يذهبون في الغالب إلى أجزاء نائية من دار الإسلام، تكون سلطة الحكم المركزي فيها محدودة، وقد يذهبون إلى بلاد غير المسلمين ويغلب أن يكونوا ذوي شوكة وطموح وقدرة وتطلع، وهؤلاء كثيراً ما كانوا يقيمون إمارات إسلامية تكون بمثابة الواحات والجزر

1– المعتصم محمد بن هارون الرشيد، أبو أسحاق، من أعاظم خلفاء بني العباس، بويع بالخلافة سنة 218 هـ، يوم وفاة أخيه المأمون بعهد منه، توفي رحمه الله سنة 227 هـ. راجع: ابن الأثير 148/6، مروج الذهب 269/2، الأعلام 127/7.

2– عمورية: بلد من بلاد الروم فتحها المعتصم سنة 223 هـ. راجع: ياقوت الحموي، معجم البلدان 226/6.

3– إشارة إلى الحديث المتعلق بخصائصه ﷺ وهو: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **أُعْطِيتُ خَمْسًا بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَلَمْ تُحَلَّ لِمَنْ كَانَ قَبْلِي وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ شَهْرًا وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ**. مسند أحمد 18902.

في ذلك المحيط، يقيمونها إلى ما شاء الله، كما حدث لبعض المسلمين في جنوب فرنسا وشمال إيطاليا[4] وبعض الأماكن الأخرى. أما الذين يبتلون بالإقامة بين ظهراني غير المسلمين وهم قليلون وتكون السيادة لغيرهم عليهم، وتطبق عليهم أحكام غير شرعية، فهم في الغالب ممن أسلم من أهل تلك الأماكن والبلدان؛ وهؤلاء بعد أن يمن الله عليهم بالهداية يبدأ وعيهم على الفوارق الكبيرة بين العيش تحت راية الإسلام، والاستظلال بأحكام الشريعة وبين العيش بين غير المسلمين. وقد ينحاز بعضهم أو القادرون منهم إلى ديار المسلمين، والذين لا تسمح لهم ظروفهم بذلك، يحرصون أشد الحرص على ممارسة الحياة الإسلامية، وقد تبدأ تتكون لديهم ثقافة إسلامية قد تؤدي في بعض الأحيان إلى احتكاكات بينهم وبين مساكنيهم من غير المسلمين نتيجة رفضهم، إن وجدوا لذلك سبيلاً، العيش في ظل هيمنة ثقافية وتشريعية غير إسلامية تتقاطع في الغالب بين ما تعلموه من الإسلام وعنه، وقد تتفق مع ذلك في أمور محددة يغلب أن تكون ثانوية، أو هي من قبيل الحاجيات، والتحسينات، وقد يبدأ الاحتكاك من جانب الأغلبية المهيمنة في محاولة لتذويب خصوصيات الأقليات، ودمجهم في الأكثرية، فإذا أصروا على البقاء على ما هم عليه فإنهم قد يستضعفون ويستذلون، ويغلب أن يكون هؤلاء من المستضعفين الذين ﴿**لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا**﴾ (النساء 98). فيستفتون من قد يكون بينهم من أهل العلم، وقد يرسلون بما يصادفهم من وقائع أسئلة واستفتاءات إلى من يستطيعون الوصول إلى استفتائه من علماء "دار الإسلام" وقد يحمّلون تلك الأسئلة لحجاجهم القاصدين بيت الله لأداء الحج، ويغلب أن تكون استفتاءاتهم فردية، لأن عيشهم في ظل نظام الغير لا يسمح بتكوين أمة أو جماعة مستقلة أو شبه مستقلة في الغالب، وإذا كانت هناك مجموعات مسلمة فإنها مجموعات صغيرة قد لا يسمح صغرها وانعزالها بإقامة نظام تشريعي أو اقتصادي أو ثقافي مستقل. والعلماء وفقهاء المسلمين الذين كانوا يتعاملون مع قضايا هؤلاء الأفراد أو المجموعات يدركون تمام الإدراك الفروق الكبيرة بين طبيعة الأسئلة

4- انظر شكيب أرسلان، تاريخ غزوات العرب، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966.

والإشكالات التي تدور في أوساط هؤلاء الأفراد وبين الأسئلة والإشكالات التي تدور في أوساط الأمة المسلمة في محيطها الجغرافي الذي يجعلها تعيش في ظل الشريعة والنظم الإسلامية المطبقة فيها، ويدركون الاختلاف الكبير بين مصادر الفتوى في "دار الإجابة – دار الإسلام" ومصادرها في الديار الأخرى التي تعد "دار دعوة" [5]، ويدركون تأثير ذلك في الفروق النفسية والفكرية والنظمية والثقافية والتشريعية بين الدارين مما يحتم على المفتي الفقيه، مجتهداً كان أو مقلداً، النظر في الأدلة، وقراءتها بما ييسر له سبل إصدار الفتوى المناسبة القابلة للتطبيق والتنزيل على الواقع دون حرج، ودون أن يتجاوز القواعد الكلية، والمقاصد العامة للشريعة، بل إن القواعد الكلية والمقاصد الشرعية تبرز بالنسبة لهذه الوقائع باعتبارها مصادر أساسية بأدلتها، وقد تنفرد وتكون هي المصادر وحدها فيما استجد من وقائع لا سوابق لها.

ومع ذلك فإن بناء أصول فقه للأقليات وفقهاً متكاملاً لها لم تبرز الحاجة إليه فيما مضى مثل بروزها اليوم؛ لأن وجود "أمة الإجابة" خارج "دار الإجابة" وانتقالها إلى "دار الدعوة" لم يكن إلا بالشكل الذي أشرنا إليه آنفاً. فهو وجود عارض طارئ، لم يلفت أنظار المجتهدين إلى ضرورة التأصيل لهذا الوجود أصولاً وفروعاً. فبقي في دائرة ضيقة يعرف "بفقه النوازل" أو الضرورات" [6].

الوعي العام بالشريعة:

يضاف إلى ذلك أن الإسلام قد تمكن بشيوع القرآن وانتشاره وتيسير أمر الرجوع إليه من بناء قواعد عامة كلية ومشتركة تجعل عند العامة، مهما قلت ثقافتهم ومعارفهم الدينية، مستوى من الشعور باتجاهات التشريع العامة ومقاصده.

5- راجع: التفسير الكبير للفخر الرازي، حيث قد أورد إشارة مهمة في تسمية الأرض قمنا بالبناء عليها وتطويرها لتجاوز التعبير "بدار الإسلام ودار الحرب" وسنأتي على بيان تفصيل ذلك. كما أن صديقنا الأستاذ الدكتور رضوان السيد قد استعمل هذه المفاهيم "مفاهيم دار الدعوة، ودار الإجابة" "وأمة الدعوة، وأمة الإجابة" في كثير من دراساته، وفي مقدمتها "الإسلام السياسي".

6- منه كتب النوازل المعروفة مثل "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريشي، 914 هـ، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983.

فما من مسلم إلا ويؤمن بأن الشريعة الإسلامية شريعة تخفيف ورحمة، لا شريعة إصر وأغلال، وما من مسلم إلا ويدرك تعلق الحكم الشرعي بالاستطاعة الإنسانية ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ (التغابن 16)، (**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَهَا**) (البقرة 286).

وما من مسلم إلا ويؤمن بأن شريعة الله تحل الطيبات وتحرم الخبائث، وترفع الإصر والأغلال، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (الأعراف 157).

إن العامي المسلم يدرك منطوق قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ (البقرة 29) ودلالته على إباحة ما أنعم الله به إلا ما أستثنى بدليل شرعي ظاهر. فالإباحة هي الأصل، فكل ما في الأرض أو عليها من الطيبات حل، وكل ما تفرزه من الخبائث محرم؛ ولذلك كان الحلال بيِّناً والحرام بيِّناً، وبينهما أمور مشتبهات هي موضع النظر الفقهيّ والاجتهاديّ. فالقرآن قد أسس بكلياته وعموماته ثقافة شرعية شائعة سهلة ومشتركة بين سائر المؤمنين به قد لا يصل إلى مثلها بعض المتخصصين اليوم، وأشاع ذلك الوعي الشرعي السهل الميسر المشترك بشكل معجز لم يحققه أي كتاب من قبله، وليست هناك شريعة قبل شريعة القرآن عرفت فكرة "المعلوم من الدين بالضرورة" أي بالبداهة بحيث لا تحتاج إلى أي نوع من النظر. فأية معلومة دينية أو شرعية صغرت أو كبرت في الأديان الأخرى هي ميدان لنظر أهل الاختصاص وحدهم أو الكهنة، وهم وحدهم الذين ينفردون بالنظر فيها والحكم عليها وإبلاغ العامة ما يتوصلون إليه. أما في شريعة الإسلام فإن ميادين تصرفات أهل النظر والاجتهاد قد تم تحديدها وحصرها، وإشراك العامة فيها. فالعامي يجتهد في اختيار المجتهد الذي يتابع اجتهاداته ويقلده، والعامي يجتهد في

"الأحكام الوضعية" من الأسباب والشروط والموانع[7]، والعامي يشارك المجتهد في تكييف الوقائع، كما أن هناك ما لا يسع العامي جهله فضلاً عن غيره. لذلك سمح المجتمع المسلم ببروز طائفة عرفت "بأهل القلم" مقابل الطائفة التي عرفت "بأهل السيف" لكنه لم يتسع لإيجاد طبقة يقال لها "رجال الدين" أو "هيئة إكليروس" أو "هيئة كبار العلماء" يمكن أن تهيمن على مصادر الدين وتحتكر تفسيرها وتأويلها بحيث لا يتمكن أحد من خارج دوائرهم أن يصل إليها، أو يقوم بدراستها وتفسيرها أو تأويلها، فتجعل تلك الطائفة من نفسها مرجعاً تنحصر فيه تلك المسئوليات وتناط به تلك الصلاحيات، فذلك كله أمر يتنافى وطبيعة الإسلام، ولو أراد أحد فعله لما تمكن من ذلك، وقد ترفضه العامة قبل الخاصة؛ لأن القرآن ميسر للذكر، وهو مأدبة الله تعالى الممدودة التي لا يملك أحد احتكارها لنفسه حتى لو أراد، ويستطيع أي قارئ لهذا الذكر الميسر، بل أي مصل أن يعرف هذه البديهيات.

الشريعة والثقافة:

من المعروف أن التشريعات والقوانين سواء أكانت سماوية أو وضعية بينها وبين الثقافات والأعراف والعوائد المجتمعية علاقة جدلية، فالثقافات والأعراف والعادات تؤثر على المجتهدين والقائمين على شئون التقنين واستقاء الأحكام من أصولها. كما أن الفقه والتشريع والتقنين كل أولئك مؤثر في وضع وإيجاد الثقافات والأعراف والعادات وتغييرها على المدى البعيد. والأقليات المسلمة تعيش في ظل ثقافات وعادات وأعراف سائدة لم تسهم مصادر التشريع الإسلامي في صناعتها، ولا تملك تلك الأقلية بحال من الأحوال الانفصال التام عن تأثيرها، فهي إن تجاوزتها في العبادات والأخلاق والسلوك، فإنها لن تستطيع تجاوزها في مجالات

7- السبب: هو الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم. الشرط: هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجدوداً ولا عدم لذاته. وهو نوعان: لغوي، وشرعي. المانع: هو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف لنقيض الحكم. (راجع المحصول، للفخر الرازي، بتحقيقنا، 109/1).

المعاملات والاقتصاد والنظام السياسي والنظام العام وسائر الأطر المشتركة، ومنها الإطار التعليمي والإعلامي ووسائل تكوين الرأي العام. وكل ذلك يباعد بنسب مختلفة بين الأقليات وعمقها في أوطانها الأصلية، ويقلل شيئاً فشيئاً من ارتباطها بذلك العمق، ويوجد لها شبكة من العلاقات البديلة في المحيط الجغرافي الجديد الذي تعيش فيه تعوضها عن شبكة العلاقات السابقة في مواطنها الأصلية إلى حد كبير.

وهذا قد يصح بالنسبة للجيل المهاجر نفسه، ولكنه يضعف في الأجيال التي تليه إلى درجة التلاشي والاضمحلال في الجيل الثالث أو الرابع في أكثر تقدير لتتحول إلى مجرد ذكريات حلوة أو مرة، جيدة أو رديئة عن جيل الآباء والأجداد يسمر بها السامرون إن وجدوا للسمر وقتاً. وآنذاك قد تذوب هذه الأجيال الطالعة ذوباناً تاماً في الأكثرية التي تعيش بينها، وتنتهي تماماً علاقاتها بالعمق الذي كان لها، وكان الآباء والأجداد يحرصون على الإبقاء على تلك العلائق بمختلف الوسائل.

النظام العلماني

النظام العلماني وسائر النماذج التي انبثقت عن رؤيته الكلية نظام فريد في قدراته التفسيرية، وطاقاته على الاستيعاب والتفكيك والإذابة من ناحية، وطاقاته المقابلة في التوظيف والاستفادة من ناحية أخرى. ومن الصعب تعريف العلمانية بتعريف جامع مانع يدل على استيعاب سائر مفرداتها وما يندرج تحتها، ويفيد السامع في الوقت ذاته تصورها.

إذ منذ بداية ما عرف "بعصر الأنوار" في أوربا والعلمانية في تطور دائم ومستمر حتى صار من المتعسر تعريفها: فقد ذكروا لها ستة عشر تعريفاً [8] ليس من بينها تعريف

8- راجع: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، 1998، ج1، ص 209، وقد أكد د. المسيري على غموض المصطلح، وإبهامه لأسباب عديدة، أهمها أنه منقول من نسق حضاري مغاير، وأن المصطلح كان مضطرباً وغامضاً حتى في نسقه الأصلي. ورجح تسمية ذلك المعنى أو المفهوم المضطرب "بالدنيوية".

واحد تنطبق عليه كل مواصفات وشروط التعاريف الجامعة المانعة لدى المناطقة، ولا يزال المجال مفتوحاً لتعاريف أخرى: فهي نسق متحول متحرك لا قرار له وربما يكون الثابت الوحيد هو هدف العلمانية في "الفصل بين الدين والدولة" ليتحقق التعايش بين الاثنين بحيث لا يهيمن أي منهما على الآخر بشكل يلغي كيانه ومضمونه، ويجعله مجرد ترس في عجلته. وحتى هذه الصيغة من صيغ التعايش بين ما كانا يعدان نقيضين في أوروبا – أي الدين والدولة – هي جزء من طاقات وقدرات ذلك النموذج العلماني العجيب!! ولكن عند التأمل الدقيق نستطيع أن نكتشف أن الكنيسة أو الدين بصفة عامة هو موظف بدرجة ممتازة لدي الدولة ذات النموذج العلماني، وعبر وساطة ذلك النموذج العلماني يجري التفاعل والتداخل بين مختلف الأطراف بحيث يؤدي كل طرف وظيفته ودوره من غير أن يتجاوز حدوده، إنه فعلاً نموذج عجيب يحمل ذات المواصفات التي أضفيت على الدجال، لكنه ليس بأعور إلا من حيث تجاهله وتجاوزه للوحي، والاعتماد على مصدر واحد للمعرفة هو الوجود، كما أن هذا الدجال ليس بشخص فرد، وإن كان قد مسح الأرض كلها وساد في جميع أطرافها وهيمن على سائر نماذجها.

موقفه من الدين كله

إن "النموذج العلماني" في موقفه من الدين – كله – لم يكتف بما اتخذه تجاه الكنيسة، فهو يدرك أن "الدين" ضرورة إنسانية يستحيل على الإنسان العيش بدونها، وأن لدى الدين قدرة تفوق قدراته على التفسير، وله من الخصائص ما يجعل عمليات تفكيكه – مهما أتقنت – عمليات صعبة إن لم تقترب من المستحيل. كما أن بعض الأديان غير قابلة للتفكيك أصلاً حيث أحكم بناؤها وهي غير مهيَّئة للذوبان أو التلاشي.

لقد كان التراث البابلي المضاف إلى اليهودية، والتراث الإغريقي والروماني المضاف إلى النصرانية، إضافة إلى أسباب أخرى قد جعلت كلاً من الديانتين في صراع مع العقل الإنساني وبخاصة الحديث منه في مراحل ولادته ونموه وتطوراته المختلفة،

وفي خصومة مع العلم منذ نشأته مما يسر عمليات اختراق كل منهما اختراقاً شمل "اللاهوت والناسوت"[9] معاً وقد سهل هذا الاختراق على "النموذج العلماني" تطويعهما لإرادته في الآخر ووضعهما حيث يرى، وتم تكريس سيادته عليهما، وتهميش أدوارهما.

إن "النموذج العلماني" قد وضع مركزية الإنسان المزعومة بديلاً عن مركزية الله تعالى فاسترضى غرور الإنسان، وتملق شهواته، وأوهمه بتحرره من عبودية الله تعالى ووضع له "العلم" بديلاً عن الوحي، والقادة والزعماء بديلاً عن الأنبياء، والرفاهية المادية بديلاً عن الجنة، والتنمية بديلاً عن التزكية، والحضارة المادية المحضة بديلاً عن العمران وقيم العمران. وهكذا صنع الدجال جنته، واعتبر كل من أبى دخولها فهو من أهل النار – نار التخلف – متمرغاً في خبال التطرف.

الإسلام في الغرب

إن الإسلام لم يكن مجهولاً لدى علماء الغرب ومدارسه الفكرية حتى قبل ظهور الاستشراق والمستشرقين، وقد يكون هناك سوء فهم لبعض جوانبه أو سوء تفسير متعمد أو غير متعمد لبعض قضاياه لكنه كان معروفاً على سبيل الإجمال. وكثير من خصائصه لم تكن مجهولة لدى العلماء الغربيين. ولكنها كانت معرفة بنتها مصادرهم التي أسست أطروحاتها ونماذجها المعرفية غالباً في فترات الصراع الطويل، فلم يغفر التاريخ الغربي للإسلام أنه هو الذي حرر بلاد الشام ومصر من الاحتلال الروماني الذي ظل جاشماً على صدرها زماناً طويلاً. ولم ينس للإسلام أنه هو الذي ألهم الأمة المسلمة روح المقاومة فلم تستسلم أمام الهجمات الصليبية التي سميناها "حروب الفرنجة" وسموها "بالحروب الصليبية" والتي استمرت قرنين من

9- **اللاهوت**: هو التأمل المنهجي في العقائد الدينية، والكلمة تشير عادةً إلى دراسة العقيدة المسيحية، ولا تستخدم في الدراسات الإسلامية، التي تستخدم كلمات من المعجم العربي مثل "علم التوحيد". راجع: عبد الوهاب المسيري، 27/5، مرجع سابق. **الناسوت**: هو التأمل في طبيعة السيد المسيح وكيف اجتمعت فيه الطبيعتان اللاهوتية والإنسانية، وهو أيضاً من المصطلحات الخاصة بالدراسات اللاهوتية المسيحية.

الزمان في حملات متصلة كانت تحاول القضاء عليه والانتقام منه للدولة الرومية والبيزنطية. ولم يغفر محاولات المسلمين في النيل من أطراف أوربا وبلوغ شمال إيطاليا وجنوب فرنسا وإقامة الدولة في الأندلس، ثم بلوغ العثمانيين بعد ذلك أسوار" فينا" وتهديد أوربا كلها، وبروز ما عرف "بالمسألة الشرقية" أو الخطر الشرقي على أوربا. هذا المفهوم الذي تحول فيما بعد إلى كيفية تقاسم الأوربيين ما عرف "بدولة الرجل المريض" إي "الدولة العثمانية" الذي تم بعد انتصارهم في الحرب العالمية الأولى على ألمانيا وتركيا وحلفائهما.

الوجود الإسلامي المعاصر في الغرب:

من الواضح أنه لا الغرب – خاصةً أوروبا – ولا العالم الإسلامي – وخاصةً العرب – كانوا يتوقعون أن يجدوا الإسلام والمسلمين في قلب أوروبا وأمريكا، لا غزاة فاتحين، بل مهاجرين وطلاباً ومواطنين وأبناء أصليين انتقلوا من ديارهم الإسلامية إلى الغرب ليصبح هناك وجود إسلامي حقيقي مستقر ومقيم ينتمي إلى أوربا وأمريكا[10] بكل معاني الانتماء، لكنه يريد الإبقاء على دينه وبعض خصائصه الثقافية، مع الاستعداد للالتزام بكل ما يلتزم به المواطنون الآخرون من قوانين وضرائب وواجبات ومسئوليات، والاستفادة من كل ما يتيحه القانون للمواطنين من مزايا وحريات وحقوق.

لقد كان المسلمون المهاجرون إلى الغرب والمقيمون فيه يسدون حاجات حقيقية لهذه البلدان، فهم ينقسمون ما بين عقول وسواعد، وكلاهما مما تشتد حاجة الغرب إليه، ولم يكن سهلاً تعويض تلك العقول والسواعد ببدائل كافية، وبتلك التكلفة البسيطة لا في أمريكا ولا في أي بلد أوربي.

10– للشهيد سيد قطب مقالة نشرت في كتابه "دراسات إسلامية" عنوانها "إسلام أمريكاني" وقد سخر الشهيد من ذلك المصطلح لفظاً ومضموناً، ولو أنه عاش أيامنا هذه لرأى "الإسلام الأمريكاني" بل "الإسلام الأوربي" كذلك.

الوجود الإسلامي في أمريكا خاصةً

بالنسبة لأمريكا فقد كانت إلى ما قبل الحادي عشر من سبتمبر تعتبر التنوع الثقافي والحضاري والديني إضافةً جيدة إلى تعدديتها، فذلك التنوع الثقافي جعل منها رمزاً للعالم كله ويمكن أن تقدم نفسها إلى سكان الأرض كافة أو إلى العالم الأكبر على أنها النموذج المصغر له، وذلك سوف ييسر لها تحقيق عالميتها الثالثة بعد الهيلينية والرومانية، ويجعلها الوارث الذي لا ينازع لهما، وبذلك يحق لها أن تقود العالم عن جدارة واستحقاق، وهو ما حدث فعلاً في إطار ما يعرف "بالعولمة".

وكان هناك تفهم كبير، وانفتاح يحمد للشعب الأمريكي على الإسلام والمسلمين على مستويات مختلفة بما في ذلك بعض الكنائس الأمريكية التي لم تتردد في تقديم مبانيها ومرافقها للمسلمين لإقامة صلوات الجمعة والأعياد فيها بدون مقابل أو بمقابل رمزي، وكذلك الهيئات الأكاديمية وكثير من رجال الكونغرس والنواب من الحزبين، مثل ذلك يمكن أن يقال عن الهيئات التعليمية التي كانت ترحب بانضمام أعضاء مسلمين إليها، واستقبال محاضرين يشرحون الإسلام ديناً وحضارة وقضايا وتاريخاً ومجتمعاً وبعض مجالس الإدارات التعليمية رحبت بانضمام تربويين مسلمين إليها. كما أن السجون كانت ترحب بالدعاة المسلمين لإقامة صلوات الجمعة في السجون الكبيرة، وتدريس السجناء الإسلام وذلك لنشره بينهم ودعوتهم إليه، وقد عينت عدداً منهم بنفقتها المجزية للقيام بهذه المهام، وكانت ترحب بانتشار الإسلام بينهم لما يحدثه من تغير إيجابي في سلوكياتهم، ومساعدتهم في الإقلاع عن المخدرات والأعمال الإجرامية.

وفي عام 1992 وافقت وزارة الدفاع على تعيين مرشدين دينيين في القوات المسلحة الأمريكية بفروعها الثلاثة، وعينت "المرشد الأول" "جابلن محمد عبد الرشيد" باحتفال رسمي وتتابع ذلك حتى بلغ عدد المرشدين الدينين المسلمين أربعة عشر مرشداً في فروع القوات الأمريكية المسلحة الثلاثة. وازداد عدد المساجد والمؤسسات الإسلامية والمدارس زيادة ملحوظة. وخصص العام 1997 باعتباره

عاماً للتعريف بالمسلمين والإسلام في أمريكا، وكانت فرصة ممتازة وإن لم يغتنمها المسلمون بشكل مناسب للتعريف بأنفسهم ودينهم وتاريخهم وحضارتهم.

وبدأت مؤسسات أمريكية كثيرة ترحب بتعيين مسلمين، فعينت أول قاضية مسلمة، وبدأت المحاكم تتقبل طلبات المتقاضين المسلمين باستشارة خبير شرعي قبل البت في القضايا إذا كان أحد المتقاضيين مسلماً. واتخذت زوجة الرئيس السابق مساعدة مسلمة ترتدي الحجاب. وعين موظف مسلم في منصب هام في البيت الأبيض في عهد الرئيس الحالي، وبدأت الخارجية الأمريكية تفكر بضم موظفين مسلمين قد يصلون فيما بعد إلى مناصب سفراء، وعين أول سفير أمريكي مسلم في "فيجي". ووافقت وزارة الدفاع على تغيير الملابس الخاصة بالضباط والجنود بالنسبة للمسلمات لتشمل طرحة ساترة للرأس والصدر تحت القبعة العسكرية. وشجع سائر الموظفين العسكريين والمدنيين على الحصول على دراسات إسلامية قبل الذهاب إلى أي بلد مسلم لئلا يسيئوا وهم يشعرون أو لا يشعرون إلى ثقافة البلد الذي يعملون فيه، فينعكس ذلك على مشاعر أهل البلد تجاه أمريكا والأمريكان. وكانت هذه الدراسات تنتهي بتفهم جدي للإسلام والمسلمين وقد تنتهي ببعض هؤلاء إلى اعتناق الإسلام، وفي أقل الأحوال إلى احترامه واحترام معتنقيه، والاستعداد لتفهم قضاياهم ثم التعاطف معها في بعض الأحيان.

ورفعت إلى المحاكم قضايا حول ضغط بعض الدوائر على بعض المسلمات لرفع الحجاب أو غطاء الرأس فكسبت المسلمات سائر تلك القضايا، وصرنا نرى أخواتنا وبناتنا في مختلف الدوائر بحجابهن وثيابهن المحتشمة يلفتن النظر إلى دينهن وحضارتهن وتاريخهن، ويشرن بثيابهن وسلوكهن إلى الإيجابيات التي يمكن للإسلام أن ينقلها إلى هذه البلاد خاصةً في مجال قيم الأسرة، ويمارسن ما كنت أسميه "بالدعوة الصامتة".

ولاشك أن الخصوم التقليديين للإسلام والمسلمين كانوا ينظرون بقلق شديد إلى المستقبل، فهذا التنامي المطرد للوجود الإسلامي يهدد نفوذهم وسلطانهم، ويفتح

أمام المسلمين طريقاً ما كانوا يتوقعون أن يفتح أمامهم في يوم من الأيام، وهؤلاء الخصوم معروفون بذكائهم في التخطيط وسرعتهم في التنفيذ، ومرونتهم الفائقة في استعمال المحرم والمحلل من الوسائل للوصول إلى أغراضهم، وكذلك قدرتهم على فعل ما يريدون بأيدي سواهم، فذلك أنكى وأشد في تدمير خصومهم، دون إثارة الشبهات حولهم، ولاستثمار ذلك في مزيد من النكاية في خصومهم.

ثم حدث ما حدث في "أيلول / سبتمبر الأسود" وبدأ رد الفعل العفوي من بعض الأمريكيين، فظهر أسوأ ما في الأمريكي من عاطفية ورد فعل سريع غاضب. وبنفس السرعة حاولت فئات شعبية أخرى أن تبرز أحسن ما في الأمريكي من نخوة ونجدة ورفع للظلم والاعتداء، فهرعت وفود إلى المسلمين المتضررين بالاعتداءات تواسي جراحهم، وتبرأ إليهم مما فعل الآخرون، بل سارع بعضهم إلى إقامة حفلات تكريم مكلفة لجيرانهم المسلمين قدمت لهم خلالها الهدايا والاعتذارات عما فعل الآخرون، وفي بعض الأماكن التي تضررت مساجدها أو مراكزها الإسلامية أصر بعض جيرانها الأمريكان من مختلف الكنائس – ومنهم بعض اليهود – على المساهمة في إعمار ما تخرب وإصلاح ما أفسد جنباً إلى جنب مع المسلمين. وسارعت سيدات في مناطق مختلفة وفي مدن أمريكية عديدة إلى ارتداء ملابس شبيهة بملابس المسلمات والذهاب إلى بيوت المسلمات المحجبات الخائفات من الاعتداء عليهن للوقوف إلى جانبهن وحمايتهن من أي اعتداء أو معاكسة من أي أحد. وبعض أولئك السيدات ارتدين مثل ما ترتديه المسلمات لإظهار مزيد من التضامن معهن، ولجعل المعاكسين غير قادرين على التمييز بينهن وبين المسلمات لئلا يعرفن فيؤذين.

التوعية بالإسلام

إذا نظرنا من زاوية معينة فيمكننا القول بأن الشعب الأمريكي لم يكن يعرف عن الإسلام والمسلمين إلا الشيء القليل، فمراكز البحوث والدراسات الكثيرة المتخصصة في الدراسات الإسلامية، ومناطق المسلمين، وتاريخهم وحضارتهم

كانت منحصرة في الدوائر الأكاديمية، والمعلومات التي يتلقاها الطلبة في الثانويات، وكذلك المدرسون الذين يدرسون لهؤلاء ليس لديهم إلا معلومات محدودة محدوديّة زوايا النظر إلى موضوعاتها فلا تعطي الطالب أكثر من العموميات عن مناطق المسلمين وثرواتها وشيء عن تاريخهم وحضارتهم، وبعض القصص والروايات السائرة التي تشكل أحياناً مصادر ثقافية للأمريكي العادي، وكثيراً ما تُظهر تلك الروايات والقصص بشاعة المسلم الذي هو قرين الشيطان وحليفه، فهو إما زير نساء أو سفاك دماء أو خبيث منافق أو أبله غافل أو صاحب مال سفيه مبذر مسرف..الخ، فإذا قابل طبيباً أو أستاذاً أو مهندساً من المسلمين فإنه يشعر بفخر واعتزاز بحضارته الغربية الأمريكية، أو حضارة "الجودوكرستيان" التي جعلت من هذا الذي كان يمكن أن يكون واحداً من أبطال تلك القصص المخيفة للأطفال والكبار إنساناً متحضراً يتناول الوجبات السريعة، وقد يلبس "الشورت والجينز" ويمشي في الأسواق، وكأنه لم يولد أو أبواه أو جده في محلة من محلات بغداد أو حارة من حواري الشام أو القاهرة، وربما كان يبيع الحمص أو الترمس أو البطاطا أو اللب أو أكواز الذرة أو الفول العادي والسوداني في أزقتها وسككها وزنقاتها. وبذلك اطمأنوا إلى الحياة الرغدة الرخية في الغرب ولم يعودوا يفكرون بأن وجودهم طارئ لا يتحمل زلزالاً.

حتى حدث زلزال الحادي عشر من سبتمبر فكادت تذهل كل مرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها، فبعد الحادي عشر من سبتمبر ومضاعفاتها أفاق المسلمون وسائر الأمريكيين على واقع جديد لا عهد لهم به من قبل وبرزت الحاجة إلى تأسيس "فقه للأقليات" المسلمة في الغرب خاصة أكثر من أي وقت مضى. فالشعب الأمريكي بكل فئاته غير المسلمة قد أقبل بشكل كبير لافت للنظر على محاولة معرفة الإسلام من مصادره الأصلية وبوساطة أهله لا غيرهم. فاشتُريت معظم الكتب والرسائل والدراسات التي تشرح الإسلام جملة، أو تقدم بعض أركانه أو أصوله، ومصادره، وتاريخه، وثقافته، وحضارته حتى لم يعد في الأسواق منها شيء والمكتبات تطلب المزيد. ولم تقتصر القراءات بطبيعة الحال على قراءة ما هو

إيجابي، بل شملت الإيجابي والسلبي. وتوهم بعض البسطاء أن هذا الإقبال هو إقبال بدافع الرغبة في اعتناق الإسلام أو بحثاً عن دين، وما كان إلا بحثاً عن مقاومة الجهل ومعرفة الشيء لئلا يتكلم من يتكلم عن جهل.

ومعظم الكنائس والجامعات ومراكز البحوث والدراسات بدأت تستضيف الأئمة والأساتذة والمحاضرين ليتحدثوا عن الإسلام، ويشرحوا أركانه ومصادره وعلاقته بالأديان الأخرى، وآثاره في معتنقيه والإجابة على الأسئلة الكثيرة التي تدور في أذهان الأمريكان، خاصةً تلك التي أثارتها وسائل الإعلام المختلفة حول علاقة تعاليم الإسلام بالتطرف والمتطرفين. وهل كان النبي ﷺ يعلم المؤمنين به التطرف، وهل كان يأمرهم بقتل مخالفيهم في الدين من المشركين وأهل الكتاب على حد سواءٍ؟ وما موقفه من حرية الإنسان؟ وهل يستثنى حرية التدين من باقي الحريات؟ وبعضهم قد يستحضر آيات كريمة مثل الآية الخامسة والآية التاسعة والعشرين من سورة "التوبة" وكذلك الآيات 191–194 من سورة "البقرة" وغيرها من الآيات التي يقرؤونها خارج سياقها ليؤكدوا بها أحكاماً مسبقة تقول بأن الإسلام دين القتال والحرب ووضع السيف على رقاب الناس ليسلموا أو يؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون أو يقتلوا، كذلك عمل البعض على إبراز وقائع قتال النبي ﷺ لخصومه، والإسهاب في بيان دلالات هذا القتال.

ولم يكفهم ذلك؛ بل انصرف كثير منهم إلى كتب الفقه والتفسير وأصول الفقه لينتقي منها فتاوى ومفاهيم ومصطلحات إسلامية وأحكاماً فقهية يطرحها على أئمة المساجد والدعاة. وكثيرٌ منهم ذوو معلومات متواضعة في العلوم والمعارف الإسلامية فيتحول الكثيرون منهم إلى الاعتذار، وإعلان تاريخانية هذه الأحكام وأصولها. فيقعون في تناقض عجيب، وكثير من أبناء المسلمين بدؤوا يشعرون بالدونية وينهزمون نفسياً. ومن هذه المسائل في هذا السياق على سبيل المثال:

– كيف يقسم دينكم الأرض إلى "دار إسلام ودار حرب" ألا يعني ذلك أنكم تعتبرون أنفسكم في حالة حرب مع سائر الأمم خارج بلادكم؟ وأن لكم الحق في مقاتلة

أصحاب أي دين غير دينكم متى شئتم ووجدتم في أنفسكم القدرة على شن حرب على الغير. وما حدث في سبتمبر هل حدث بناءً على إيمان المسلمين بكفر الأمريكان، وأن ديارهم ديار حرب؟

– وماذا عن "الجزية" التي تسمونها "ضريبة الرؤوس" وتشترطون أن تؤدي لكم من اليهود والنصارى ومن إليهم عن يدٍ وهم صاغرون. فهي ضريبة إذلال وامتهان وانتهاك لكرامة الإنسان وحقوقه وحرّيته في اختيار الدين الذي يقتنع به ويؤمن به؟

– وماذا عن إجبار "المرتد" على العودة إلى الإسلام أو القتل؟ أليس هذا من قبيل الإكراه في الدين الذي تدعون أن دينكم يرفضه؟

– وماذا عن المرأة وحقوقها واعتبارها ناقصة عقل ودين، واعتبار شهادتها نصف شهادة الرجل؟ وحبسها في البيوت وإعطاء الزوج حرية الزواج بأربع في حين ليس لها أن تتزوج إلا بواحد تجب عليها طاعته وخدمته، وليس لها أن تتجاوز أوامره بحال، أو تنفصل عنه لأن العصمة بيده. وماذا عن الحجاب؟ ألا ترون أن فرض "الحجاب" عليها إهانة لها، وإشعار بعدم الثقة به، وأنها مخلوق من الدرجة الثانية خلق لاستمتاع الرجل به جنسياً والولادة له ورعاية أولاده وبيته، وله أخيراً حق القوامة عليها، وإبقائها أو تطليقها حسب هواه. ثم تورثونها نصف ما يرث الرجل؟ وماذا عن هجر المرأة وضربها إذا عصت الرجل؟

– وماذا عن قطع يد السارق ورجم الزاني وقتل الشاذين جنسياً بتنكيل شديد كالحرق والرمي من شاهق، مع أن الأمر لا يَعدو أن يكون اختلالاً في التركيب الوراثي الذي لا دخل للإنسان نفسه فيها: فالهرمونات هي التي تجعل الإنسان يميل إلى الجنس المثلي لا إلى الجنس الآخر وليس الانحراف الأخلاقي؟

– لماذا تنتشر في بلادكم الدكتاتوريات البشعة، وانتهاكات حقوق الإنسان والأمراض والتخلف والتعصب والتطرف؟ لماذا انهارت كل محاولات التنمية والتحديث في بلادكم؟ أليس الإسلام هو سبب تخلفكم، كما كانت المسيحية

سبب تقدمنا بعد أن وضعناها موضعها من حياتنا؟ لماذا أخفقتم في تبني الديمقراطية؟ أليس ذلك دليلاً على أن تعاليم الإسلام تشجع على الظلم والدكتاتورية والتفاوت الطبقي ونحو ذلك من مصائب؟

– لماذا يعلمكم الإسلام أن انتحاركم في قتل المدنيين في فلسطين وفي نيويورك يؤدي إلى الجنة؟ ولماذا ولماذا؟؟

لقد كان المسلمون سعداء جداً في بادئ الأمر وهم يرون ذلك الإقبال غير المألوف على الكتاب الإسلامي وعلى الاستماع للمسلمين؛ لأنهم لم يكونوا قد فهموا بعد طبيعة الشعب الأمريكي، بل إن بعض المسلمين بدأوا يمارسون نفس الهواية السمجة التي مارسوها في "حرب الخليج الثانية" عن تداول الشائعات وترويجها في المساجد والمراكز الإسلامية عن إسلام عشرات الآلاف من الأمريكان. وأن المراكز الإسلامية المنتشرة في الولايات المتحدة بدأت تستقبل الآلاف المؤلفة من المسلمين الجدد الذين لفتت أنظارهم تلك الأحداث إلى الإسلام، فبعد مضي شهرين على الحادي عشر من سبتمبر اجتاحت المساجد شائعة تقول: "لقد بلغ عدد الداخلين إلى الإسلام من الأمريكان الأصليين البيض والسود والصغار والكبار والنساء والذكور سبعين ألفاً وعدة مئات" في تلك الفترة الوجيزة فإذا ألغى الإنسان عقله وأطلق لخياله العنان فإن المائتين والسبعين مليوناً من الأمريكان لن يمر عليهم وقت طويل ليروا أمريكا تقدم طلبها إلى "منظمة المؤتمر الإسلامي" لتصبح العضو الحادي والخمسين بين الدول الإسلامية!! ومن يدري فلعلها تكمل نصف دينها بطلب الانضمام إلى جامعة الدول العربية أو مجالس التعاون العربية وبقية القائمة.

ما هي الدروس المستفادة من الحادي عشر من سبتمبر؟

1- على الصعيد الأمريكي:

أولاً: أثبت الشعب الأمريكي أنه شعب ذو عقلية معرفية، فهو شعب إذا واجه تحدياً ما فإنه لا يفقد توازنه، بل يسارع إلى دراسة ومعرفة ذلك التحدي، ورصد خصائصه

وصفاته بشكل يجعله قادراً على التعامل معه بالشكل المعرفي المناسب الذي ينسجم ورؤيته. وموقفه هذا ينبه على أنه شعب لا يجري وراء الدولة حيث تريد، كما أنه ليس ذيلاً لوسائل الإعلام بل لديه قابلية جيدة لنقد مواقف حكومته وإعلامه.

ثانياً: إنه شعب متعلم يقوده العلم والمعرفة لا الشائعات والخرافة، ولا السحر ولا الشعوذة كما قد يظن الآخرون، واعتزازه بما لديه لا يحمله على إلغاء حاسة التفسير عنده.

ثالثاً: إنه شعب توحده المصائب، وتزيل سائر الخلافات والتناقضات من بين صفوفه، وتجعله قادراً على الالتفاف حول قيادته بقطع النظر عن مواقفه المختلفة منها قبل ذلك، دون أن يفقد وعيه على سائر الاحتمالات والفرضيات.

رابعاً: أثبت أنه شعب لا تفقده الصدمات توازنه، بحيث يحمله الغضب على تجاوز قيمه بالكلية، وفقدان انضباطه، صحيح أنه قد حدثت بعض التجاوزات من بعض الشباب تجاه بعض المسلمين والمسلمات وبعض المساجد والمحال التجارية، وقتل واحد من المسلمين وآخر من السيخ ظنه البعض من المسلمين في جميع أنحاء القارة. ولكن في مقابل ذلك رأينا أضعاف تلك الأعداد الغاضبة تنتصر للمسلمين، وتضع فاصلاً سميكاً بين من أحدث في نيويورك ما أحدث وبين بقية المسلمين في الداخل خاصةً وفي الخارج عامةً؛ بل بلغ كرم البعض منهم حداً أن واسوا المسلمين، ورابطوا في مساجدهم ومراكزهم ومدارسهم لحمايتها، وبعض السيدات ارتدين مثل ملابس المسلمات - كما ذكرنا - وصاحبن مسلمات إلى معاهدهن وكلياتهن وأماكن عملهن لحمايتهن ولتضليل الشباب الغاضب عن المسلمات وإشعارهم بأن المسلمين جزء من هذه البيئة وليسوا غرباء أو أجانب. ترى لو حدث ما حدث في أي بلد آخر فكيف يكون رد الفعل؟! وقد ذكرني حالهم ومواقفهم بالحديث الشريف الذي أخرجه مسلم وهو: قال المستورد القرشي عند عمرو بن العاص: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: **"تَقُومُ السَّاعَةُ وَالرُّومُ أَكْثَرُ النَّاسِ"**، فقال له عمرو: أَبصر ما تقول، قال: أَقول ما سمعت من رسول اللَّه ﷺ، قال: لئن قلت ذلك إن فيهم

لخصالا أَربعا؛ إنهم لأَحلم النَّاس عند فتنة، وَأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأَوشكهم كرة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة؛ أمنعهم من ظلم الملوك. (11)

2- على مستوى المسلمين:

أولا: استولى الخوف على الغالبية العظمى وانقسمت النخبة فكانت غالبيتها تذكّر بأخطاء السياسة الخارجية الأمريكية تجاه القضايا العربية والإسلامية، وتجعلها بمثابة العذر أو المسوغ لما حدث. ونرى أن من حق الجميع أن ينتقدوا هذه السياسة، بل من واجبهم، ولكن نفسية المنكوب أو المصاب لا تحتمل نقداً في ساعة المصيبة – التي تسمى ساعة الصدمة الأولى – فكان علينا أن نقدم العزاء أولا ونؤجل اللوم أو النقد أو العتاب لوقت آخر. ذلك لأنك حين تقرن بينهما فكأنك تريد أن تقول: إن من اعتدى عليك معذور وأنت ملوم، وأنه لا ذنب عليه وأنت المذنب وفي هذا ما فيه، فمقام تقديم العزاء وإظهار التضامن غير مقام اللوم والعتاب وتقديم النصائح، وقديماً قيل: "لكل مقام مقال" فوضع المقالين في مقام واحد غير أسلوب الحكيم.

ثانياً: إبراز وسائل الإعلام العربية الفضائية مظاهر الشماتة والفرح في البلاد العربية بما حدث في أمريكا لم يكن له ما يبرره، ويدل على جهل فظيع في طبيعة النفس البشرية عامة والأمريكية خاصة. إن لم يدل على نزعة تآمرية ضد العرب والمسلمين، وقديماً قيل:

ما يفعل الأعداء في جاهل   ما يفعل الجاهل في نفسه

ثالثاً: إظهار الإعجاب والرضى بالفئة المهاجمة والعناصر المساندة لها ورفع صور قادة "القاعدة: في مظاهرات صاخبة في العالم الإسلامي تعبيراً عن الرضا عن الفعل نفسه وعن كل من شارك فيه، وأن الرغبة في الحصول على بطل أعمت الناس عن

11- رواه مسلم في الفتن وأشراط الساعة، باب: تقوم الساعة والروم أكثر الناس، رقم: 2898

مواصفات البطل ومقاييسه، فلم تعد تميز بين الشجاع والمتهور، ولا بين المناضل والمتآمر، ولا بين من ينتمي إلى الأمة ويراعي مصلحتها وبين من ينتمي إلي فئة أو حزب ويراها كل الأمة أو لا ينظر إلى الأمة إلا من خلالها أو يفتات عليها وينصب نفسه وصياً عليها كلها دون رأي منها، وقد أضرت هذه المظاهر كثيراً بسمعة الإسلام ووجود المسلمين في الغرب.

رابعاً: هناك عدد لا بأس به من المسلمين قد قتلوا في المباني التي تمت مهاجمتها، كان ينبغي إبراز ذلك بكل الوسائل، خاصةً في أمريكا نفسها، وترديد أسماء هؤلاء، وإقامة مجالس العزاء لهم في بيوت ذويهم وفي الأماكن العامة وإقامة صلوات الغائب عليهم وتغطية ذلك بكل وسائل الإعلام المتاحة الداخلية منها والخارجية، وتعظيم شأن خسارة المجتمع الإسلامي الأمريكي فيهم، فقد كان ذلك كفيلاً بإشعار الشعب الأمريكي أنه حتى لو كان المهاجمون جميعاً من المسلمين فإن ضحايا المسلمين الأمريكيين قد بلغوا نسبة عالية، فخسارة المسلمين في هذه الحالة خسارة مضاعفة بحيث يستحقون التعاطف والتضامن أكثر من الملامة أو الانتقام.

خامساً: لم يستطع المجتمع المسلم في الداخل الأمريكي إظهار تعاطفه أو تضامنه مع الشعب الأمريكي بالطرق المتبعة في أمريكا في هذا الحالة فبدا غريباً بين فئات الشعب الأخرى، وأجنبياً وافداً على البلاد غير واع على تقاليدها وثقافتها. مؤكداً على أن وجوده طارئ لا أصلي. إن بعض الفتيات المسلمات اللواتي شاركن في إزالة الأنقاض في "البنتاجون" على قلة عددهن وكن يرتدين ملابسهن الإسلامية كان لفعلهن من الأثر الطيب في نفوس رجال "البنتاجون" والأمريكان الذين شاهدوهن بصفة عامة أكثر من كل ما قدمه المسلمون في واشنطن ونيويورك في تلك الفترة، وإن لم يحظ ذلك بتغطية إعلامية مناسبة لا من فضائيات العرب والمسلمين ولا من الإعلام الأمريكي. فالشعب الأمريكي كان يهمه أن يراك متضامناً معه، متعاطفاً مع ضحاياه، غير شامت فيه، معبراً عن مواساتك له.

سادساً: اضطراب مواقف الأئمة وقيادات المؤسسات والعناصر المثقفة من أبناء

المجتمع الإسلامي في أمريكا كما أشرنا سابقاً، فلقد أبرزت اضطرابات المواقف واختلافاتها عمق الهوة بين القيادات والمؤسسات الإسلامية، وعدم وجود رؤية مشتركة، لا للوجود الإسلامي ذاته، ولا لحاضره، ولا لمستقبله، ولا للتحديات التي تواجهه. وأن المسلمين – المهاجرين خاصةً – لا ينظرون إلى هذه البلاد إلا نظرتهم إلى محطة أو مظلة يستفيؤون بظلها وبخيرها، ولا مانع لديهم أن يغادروها بعد ذلك يباباً خراباً.

سابعاً: تكاثر الشائعات والمبالغات والجهل المطبق بنفسية الآخرين من الجيران وعقليتهم، ولذلك لم يحسب الكثيرون حجم رد الفعل وقوته وقسوته، وحساب الربح والخسارة في سائر عمليات الافتئات على الأمة. فالافتئات على الأمة مرفوض، سواءِ أحدث من فئة شعبية أو من قيادة مفروضة دكتاتورية، فالحرب والسلام من أهم شئون الأمة وقد تبقي آثار الحرب إلى أجيال، وقد تقضي على أممٍ وشعوب، فليس لأحد أن يفتات عليها في هذا الأمر، وينصب نفسه وصياً أو وكيلاً عنها وناطقاً باسمها، ويستدرجها إلى حرب أو سلام دون شورى منها، ودون سؤالها رأيها. إنّ الأمة أعقل من "الحزب" وأعقل من الزعيم حتى لو قيل عنه: "ملهم" وأعقل من الكتلة، والأمم أعلم بما يضرها وما ينفعها، وما يؤثر على مصائرها: فليس لأحد أن يفتات عليها في أي شأن من شئونها، والراضي بالافتيات على الأمة شريك للواقع فيه والمرتكب له في ذلك. فهل تأخذ الأمة من هذا درساً أو عبرة؟ أتمنى ذلك.

فقه الأقليات

"فقه الأقليات" كان في الأصل فكرة بدأت لدينا قبل الوصول إلى الولايات المتحدة والإقامة فيها، فقد كان ذلك جزءاً من الهموم التي شغلت بها "رابطة العالم الإسلامي" في مكة، و"الندوة العالمية للشباب الإسلامي"، ثم "جامعة الإمام محمد بن سعود" حين أوكل إليها أمر تهيئة المبتعثين السعوديين إلى الولايات المتحدة

الأمريكية. وحين زرت الولايات المتحدة بدعوة من MSA "اتحاد الطلبة المسلمين" عام 1976 كان من بين المقترحات التي اقترحها على الأخوة د. محمود رشدان "الأمين العام للاتحاد" آنذاك والدكتور التيجاني أبو جديري رحمه الله وكان مسئول التعليم، ود. منذر قحف، ود. جمال بدوي. أن أعد دراسة في "فقه الأقليات" وشرعت فعلاً في كتابة شيء في العبادات، وتركته لديهم آنذاك على أمل مواصلة العمل فيه بعد ذلك إذا حصلت على تفرغ لعام أو أكثر، وهذا ما لم يحدث حتى عام 1984 حين قدمت استقالتي من جامعة الإمام محمد بن سعود، وتفرغت للعمل في IIIT "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" فشرعت عام 1985 بجمع أهم الأسئلة التي كانت الجالية المسلمة تثيرها، وتقدمت بها إلى "مجمع الفقه الدولي" الذي كان قد تأسس وشرفت بعضويته فضمت إلى جدول أعماله، وكان عددها آنذاك ثلاثين سؤالاً، وفي الوقت نفسه أرسلت بالأسئلة نفسها إلى الأئمة شيخ الأزهر، والإمام الخوئي، والإمام الخميني رحمهم الله وآية الله منتظري حفظه الله فلم يجب الإمام الخميني، وأجاب الإمامان الخوئي والمنتظري إجابات مختلفة كتبت على أوراق الأسئلة نفسها، وبصيغ في غاية الإيجاز مثل: يجوز، لا يجوز أو السؤال مشكل. أما المجمع فقد بقيت الأسئلة تؤجل من دورة إلى أخرى لمدة ثلاثة سنين، ثم شكلت لجنة كنت من بين أعضائها. وأعدت اللجنة مشاريع القرارات إجابة عن الأسئلة التي أفتى بها ونبهت إلى الأسئلة التي لم يجب المجمع عليها وتحفظ على إثارتها، وكل ذلك أُسس على دراسات من فقهنا الموروث وخلت القرارات المشار إليها إلا نادراً عن التدليل والتعليل. وبعضها لو أفتينا به لترتب على الإفتاء به من المضار أكثر مما يمكن أن يترتب عليه من المنافع. لذلك صارت لدينا قناعة تامة أننا في حاجة إلى الاعتماد على الله والنهوض بمهمة بناء "فقه للأقليات" على مشقتها بعد بناء أصولها. وبفضل الله تكونت لدينا حصيلة من قضايا الجاليات والإجابات المتنوعة عليها تساعد على إنجاز شيء في هذا الصدد.

وحين قبلت مسئولية رئاسة المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية في عام 1988 دعوت إخواني الأعضاء إلى أن نعمل معاً على بناء هذا الفقه. لكن الهمم كانت قاصرة

فجمعت بعض الفتاوى، وتم تحليل ودراسة ما أمكن منها لمعرفة ماذا كان من الممكن البناء عليها، فوجدنا في ذلك صعوبة كبيرة، وقد ناقشت في هذا الأمر عدداً من الأعضاء والمعارف والأصدقاء فكلهم رحب به، وأكد ضرورته، ولكن لم يكن أحد منهم راغباً في اقتحام العقبة أو التصدي لها. وقد أتيحت لي فرصة إعداد نماذج لفتاوى بنيت على قواعد ذلك الفقه لتجربة الجانب العملي منه والنسج على منواله، فأعددت دراسة في "حكم التجنس بجنسية بلاد غير المسلمين والحصول على حق المواطنة" ودراسات أخرى سنلحق بعضها في هذه الدراسة باعتبارها نماذج وأمثلة على هذا الفقه. وألقيت عدة محاضرات فيه على طلاب الدراسات العليا في IIUM "الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا" في عامي 93، 94 وقد لاقت تلك المحاضرات استحساناً من الطلاب والأساتذة.

ولما تم تأسيس "جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية" "GSISS" Graduate School of Islamic and Social Sciences سارعنا إلى جعل "فقه الأقليات" مقرراً إلزامياً يدرسه جميع الطلاب ليعرفوا من خلاله معالم الفقه الأكبر والأصغر الذي عليهم أن يقوموا ببنائه لمواجهة التحديات التي تواجههم. وليساعدهم هذا الفقه إن شاء الله على بناء ثقافة إسلامية مناسبة لبيئتهم لا تجعل وجودهم فيها نشازاً أو غريباً، بل يكون وجوداً أصيلاً مستقراً.

إنه فقه يهدف إلى استيعاب وتجاوز حالة الانشطار النفسي والعقلي التي تعيشها الأقليات المسلمة في الغرب خاصة، لتتحول إلى شريك في هذه المجتمعات في سرائها وضرائها، إذا رأت خللاً سارعت إلى إصلاحه، وإذا رأت خيراً عجلت إلى إنمائه، وإذا رأت شراً هرولت إلى إطفائه، فالأرض كلها دون استثناء للإنسان. وميدان عمران يمارس المسلم فيه عبادته بالعمران والبناء، والبشر كلهم لآدم وآدم من تراب وما الناس في نظر المسلم إلا أسرة كبرى واحدة وممتدة مهما اختلفت لغاتها وألوانها ومواقعها والأرض بيت آمن لتلك الأسرة الممتدة، والمسلم ينبغي أن يستشعر عهده مع الله تعالى وائتمان الله له على كونه وعياله، وابتلاءه بذلك، واستخلافه له لتحقيق هذه الأهداف والمقاصد.

لماذا نُصرُّ على ضرورة بناء فقه للأقليات؟

إن بناء فقه للأقليات ليس من قبيل الترف العقلي أو التنطع، أو أنه مؤسس لمحاباة تلك الأقليات، أو تذليل سائر العقبات من أمامها لتزيد في رفاهيتها، وتستمتع بالرخص والتأويلات لئلا تثقل عليها عزائم الفقه. وقد هاجم هذا الفقه بعض المتنطعين قبل أن يعرفوه أو يطلعوا عليه أو على أصوله وقواعده (والناس أعداء ما جهلوا) إن هذا النوع من الفقه وقواعده ضروري للأمة كلها، لا للأقليات وحدها: فهو للفقه الموروث تجديد ينفي عنه تحريفات الغالين، ودعاوى وتأويلات الجاهلين، وانتحالات المبطلين، والذين يظنون أن فقهنا الموروث يمثل الشرع الإلهي بأجلى وأنصع صوره مخطئون لأنهم لم يفرقوا بين الشريعة التي هي وضع إلهي ووحي منزل، وبين فهم الرجال وفقههم واستنباطهم من الأصول، ويغلب على الظن أنهم لم يطلعوا على هذا الفقه الموروث وتاريخه ومراحله، وكيف تكَّون وتراكم، ولم يدركوا طبيعة الزمان الذي أنتج فيه، والبيئات التي نما وترعرع فيها، والأسئلة التي أجاب عنها. وطبيعة علاقته بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية والتطورات الإيجابية التي مر بها وغيرها. لأنهم مقلدون ولا يريدون معاناة جهاد أو اجتهاد أو سبر لأغوار مذاهب المجتهدين وأدلتهم.

لقد بينا في هذه الدراسة الوجيزة أهم ما يمكن استفادته من الفقه الموروث، وما يمكن البناء عليه بعد وضعه في سياق القرآن المجيد والسنة النبوية الصحيحة الثابتة المبينة له. والتصديق على ذلك الفقه بالكتاب والسنة المتعاضدين باعتبار القرآن مصدراً منشئاً، والسنة مصدراً مبيناً، والهيمنة بالقرآن المجيد على الفقه الموروث، ومراجعته على هديه لا العكس.

إن المطلع على تاريخ الفقه يرى كيف كان الفقه مستمداً في الصدر الأول من القرآن إنشاءً ومن السنة بياناً. وكيف بنى مفهوم "السلف" على اعتبار الالتزام بالسنة فقهاً واستمد الفقه مبدأ "الإلزام" من كون "السنة" فقهاً وتطبيقاً، وفهماً نبوياً ملزماً لآيات الكتاب. ثم تساهل الناس واعتبروا الكتاب الكريم مضمناً في السنة فانشغلوا بها عن القرآن المجيد، وصار الرجوع إليه والاستدلال به يتم باعتباره شاهداً يشهد لما دلت

عليه السنن، وتوسعوا في مفهوم السنن حتى سمي الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي عنه ذلك "بفتنة الأحاديث" كما روي ذلك عنه عن الحارث الأعور، قال: مررت في المسجد فإذا الناس يخوضون في الأحاديث، فدخلت على علي فقلت: يا أمير المؤمنين ألا ترى أن الناس قد خاضوا في الأحاديث، قال: وقد فعلوها! قلت: نعم، قال: أما إني قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: **ألا إنها ستكون فتنة**، فقلت: ما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: **"كتاب الله فيه نبأ ما كان قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته حتى قالوا: ﴿إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد فآمنا به﴾، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم"**. خذها إليك يا أعور.[12]

وحين بدأ الأئمة المجتهدون يضعون قواعدهم الأصولية ومنطلقاتهم الاجتهادية ويستنبطون الفقه في ضوئها وعلى هديها ترك الناس الكتاب والسنة معاً واتخذوهما مجرد شواهد مستنبطة[13]، وانشغلوا بقواعد أولئك الأئمة وفقههم. ثم لم يلبثوا إلا قليلاً حتى تجاوزوا قواعد أولئك وفقههم إلى أقوال ومذاهب تلامذتهم وأصحابهم وأتباعهم، بحيث تجرأ بعض المتمذهبين على القول: "بأن كل آية تخالف ما عليه أصحابنا إما مؤولة أو منسوخة، وكل حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو إما مؤول أو منسوخ".[14]

12- رواه الترمذي في كتاب فضائل القرآن عن رسول الله، باب ما جاء في فضل القرآن، رقم: 2906. وبنفس اللفظ أورده أبو عبد الله محمد المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير، 840 هـ، في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.

13- أنظر الدراسة القيمة للأخ د.عياض السلمي (استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة).

14- راجع: "الأقوال الأصولية" أو ما أشتهر "بأصول الكرخي" لأبي الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي، تحقيق: خلف الجبوري، 1989.

واستمرت حالة التدهور والتراجع، والابتعاد عن الكتاب والسنة حتى كاد العلم أن يندثر، وساد الجهل، وأصبح الذين يتخرجون في دراسات الفقه والأصول في أهم الجامعات الإسلامية المعاصرة لا يدرسون في الغالب إلا مجموعة مذكرات ملخصة أو مطولة يعدها أولئك الذين يدرسون لهم علوم الوسائل وعلوم المقاصد معاً. فحمل الألقاب العلمية والشهادات الأكاديمية أناس ليس بينهم وبين كتب المتقدمين نسب أو صلة، فكيف يمكن الاجتهاد؟ وكيف يتحقق الإبداع، وكيف تبنى العقول، وكيف تعالج هذه المشكلات العالمية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق والسلوك والعلاقات؟ وكيف يستطيع الفقه الإسلامي الذي تجاوز أصوله ومصادره ومقاصده ومنطلقاته أن يواجه تحديات ومتغيرات عصر تمثل التحديات جزءاً أساسياً من معطياته ومتغيراته بمذكرات سطحية لأساتذة هم في الحقيقة أنصاف متعلمين، وكيف يمكن للأقليات مواجهة القوانين والدراسات القانونية المتطورة بكل تفاريعها بفقه المذكرات؟ فيعجزها ويتغلب عليها، ويبين أفضلية وإعجاز الحل الإسلامي وتفوقه على سائر الحلول؟ إنه لا أمل في ذلك ما لم يعد النظر في البرامج التعليمية الإسلامية، ويقبل أذكياء الأمة على الدراسات الإسلامية ليعطوها ما تستحق من عناية وإعادة بناء وتجديد.

من هنا فإن "فقه الأقليات" سيعمل جاهداً على العودة إلى الكتاب الكريم والسنة النبوية والبحث في كليات وعمومات كل منهما، والاعتماد على مقاصد الشريعة وغاياتها في مستوياتها المختلفة لتعود للفقه قابليته ونماؤه وحيويته وحياته. فالأزمات العالمية لا يعالجها إلا كتاب كوني، وما من كتاب كوني على وجه الأرض إلا القرآن.

نسأل الله الكريم أن يوفقنا لتقديم ما ينفع هذه الأمة ويعيد لها فاعليتها وحيويتها، ويردها إليه وإلى كتابه رداً جميلاً. إنه سميع مجيب.

تحديدات:

الفقه: لم تكن كلمة "فقه" بالمعنى الاصطلاحي المعروف الآن – شائعة لدى الصدر الأول من هذه الأمة، بل كانوا يستعملون كلمة "الفهم" لكنهم إذا وجدوا الأمر دقيق المسلك يحتاج إلى النظر ربما عبروا عنه ب "الفقه" بدلاً من "الفهم" وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى ذلك بقوله (الفقه معرفة أحكام الله في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة، والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل "فقه"). [15]

ولم تكن تسمية "الفقهاء" شائعة أيضاً، بل كان أهل الاستنباط من الصحابة يعرفون باسم "القراء" تمييزاً لهم عن الأميين من الصحابة الذين لم يكونوا يقرأون الكتاب ولا يكتبونه. وفي هذا يقول ابن خلدون "ثم عظمت أمصار الإسلام، وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكن الاستنباط، ونما الفقه وأصبح صناعة وعلماً. فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء". [16]

الأقليات: أما كلمة "الأقليات" فهي مصطلح سياسي جرى استعماله في العرف الدولي المعاصر، يقصد به مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية. وهذا الاستعمال مبني على التفسير الدستوري والقانوني الذي جرى تداوله في إطار مفهوم "الدولة القومية" في أوروبا. أما بالنسبة للولايات المتحدة فقد كانت الفلسفة الأساسية تقوم على الفردية، والجماعات التي يفرزها المجتمع يغلب أن يكون تجمعها على أساس من مصالح وحاجات تجمع قطاعاً من الناس لتحقيقها للأفراد الذين ربطت بينهم تلك المصالح.

15– ابن خلدون، المقدمة ص 445، وينظر أيضاً: تاج العروس للزبيدي، ونفائس الأصول شرح المحصول للقرافي، وطبقات ابن سعد في ترجمة ابن عمر، والإمام الشافعي لمصطفى عبد الرازق، سلسلة أعلام الإسلام.

16– المصدر نفسه ص 446.

وقد أدت المنهجية الفردية، وتسبيل القيم وتحويلها إلى نسبية متغيرة لا ثبات لها أن يصبح مفهوم "الأقلية" في الولايات المتحدة مفهوماً سائلاً يمكن أن يعد أو يدرج فيه "الكاثوليك، المرأة، الملونون، والطوائف المختلفة" وحتى الشواذ جنسياً ونحوهم يتحولون في ظل هذا المفهوم إلى أقليات تطالب بحقوق خاصة، وحماية لما تعتبره خصوصيات. والمسلمون في أمريكا أقلية. ولم يثره الجمهوريون ولا الديمقراطيون وهم يتداولون السلطة هذا السؤال عن موقع الأقلية المسلمة من بقية القوى المكونة للشعب الأمريكي، لأن "المواطنة" في الولايات المتحدة تقوم على التعاقد بين الفرد والدولة الأمريكية على احترام الدستور وسائر القوانين، والتعبير عن الالتزام بالواجب، وتقوم بعد ذلك على دفع الضرائب في وقتها وعدم الغش فيها أو التحايل عليها، فإذا حقق الفرد هذين الشرطين فهو مواطن صالح يستحق أن يحصل على حقوقه المختلفة، وكذلك على التامين الاجتماعي عند بلوغ سن معينة أو العجز عن العمل.

كل ذلك كان واضحاً قبل الحادي عشر من سبتمبر، وقد كانت أمريكا فخورة بتعدديتها وبنظامها المرن المفتوح الذي يمكنها من الحصول على أحسن العقول وأخص الخبرات من جميع أنحاء العالم فصارت العالم المصغر الذي يقود العالم الكبير. ولم تكن الإدارة الأمريكية تبدي استياءً ظاهراً من تعبير المسلمين عن أنفسهم بصلواتهم، ومساجدهم، ومدارسهم، وحتى مؤسساتهم السياسية ونحوها؛ ولم يكن يجري كبير اهتمام بالنمو الإسلامي الذي يبدو واضحاً في بعض الولايات. كما أن ارتباط بعض المؤسسات بالعمق الإسلامي لم يكن يثير كبير تساؤل معلن مادام ذلك في حدود الحريات الأساسية التي ينتجها الدستور وتنظمها القوانين. وكذلك عمليات الحصول على تبرعات أو دعم مالي من بلدان العمق الإسلامي للمساجد والمدارس والمؤسسات أو إرسال بعض التبرعات لمن يحتاجها مثل الصومال وفلسطين والعراق وتشكيل مؤسسات إغاثة. كل ذلك – فيما يبدو – لم يكن مصدر إزعاج لأحد.

أما بعد الحادي عشر من سبتمبر فقد تغير الحال بشكل ملفت للنظر أظهر ما كان خافياً من قلق وحذر من الامتداد الإسلامي في العمق، واستدعى أموراً أخرى جديدة لدى الإدارة والشارع الأمريكي. أما ظهور ما كان خافياً فهو قلق الدوائر الأصولية النصرانية واليهودية من دخول الإسلام إلى الساحة الأمريكية واستقراره فيها وبروز أصوات قائلة "أن هذه الحضارة ليست حضارة "الجودوكريستيان" وحدهم، بل هي حضارة اشتركت في صنع قواعدها الأديان الإبراهيمية الثلاثة ومنها الإسلام" أن لم يكن الأكثر تأثيراً في انبثاق هذه الحضارة من أي دين آخر. فلولا الإسلام لما حدث "التنوير" في أوربا، ولولا عصر الأنوار وما ترتب عليه لما انبثقت هذه الحضارة. ومما زاد من قلق تلك الدوائر الأصولية الإقبال المتزايد لدى "الأفروأمريكان" للعودة إلى جذورهم الإسلامية، ولجوء كثير من أولئك الذين أزعجهم ما آلت إليه القيم وخاصة قيم الأسرة في ظل النظام العلماني إلى الإسلام يلتمسون فيه الحلول ويرون فيه مصدراً هاماً لإعانة أمريكا على إعادة بناء منظومة القيم ومنها قيم الآباء المؤسسين. وتم استدعاء قضية أخرى خطيرة وهي أن الإسلام فيه من عناصر الحيوية ما لا يسمح بتفكيكه واستيعابه كما هو الحال بالنسبة لأديان أخرى. وأن فيه فاعلية قوية على التكوين والتجديد الثقافي الذي يشكل باستمرار وسيلة تلاقي بين المنتمين إليه يدفعهم إلى بناء أنظمة حياة ميسرة بأكثر مما يستطيع أي نظام ديني أو ثقافي أن يفعل، وبدا لصناع القرار، وهم ما بين "أصوليين" أو مؤيدين للتيارات الأصولية "النصرانية، واليهودية" أن القدرات الكامنة في الإسلام سوف لن توقف المنتمين إليه عند حد ممارسة "الحقوق الدينية"، بل ستوجد ثقافة مشتركة بين أتباعه تحول دون ذوبانهم في الكل الاجتماعي، وستوجد لديهم ازدواجاً في الولاء قد يؤدي إلى عرقلة بعض مشاريع العلمنة والعولمة التي تستهدف الهيمنة على العالم وتغييره، وتذويب جميع الخصوصيات المعرقلة لذلك، ومنها خصوصيات بلدان العمق الإسلامي. بعبارة أخرى إنهم قد اكتشفوا أن الإسلام سيكون عائقاً يحول بين المسلمين وبين الاندماج في الأكثرية من ناحية، كما يحول دون تطويع بلدان العمق الإسلامي لمشاريع العولمة. من هنا اسقطوا شعار "صراع الأديان والحضارات" ومن هنا بدأت

محاولة إلباس الإسلام بدلة "الإرهاب" التي تعمد صانعوها أن يجعلوها فضفاضة يمكن أن تلبس لكل من يريدون إلباسها له. وسوغوا لأنفسهم أن يضعوا خططاً طويلة المدى لما سموه "بالحروب الصليبية" الحديثة التي ستتجاوز مدياتها أعمار الجمهوريات الحزبية، لذلك أردوا أن يتوارثها خلف عن سلف حتى النهاية وربما حتى "نهاية التاريخ أو نهاية العالم".

إن شعار "حوار الحضارات" محتاج إلى إعادة نظر وتفكيك وإعادة بناء وصياغة من الجانب الإسلامي فما حاور الذئب حملاً إلا وانتهى الحوار بأكل الذئب للحمل، وما حاور الثعلب دجاجة إلا وانتهى الحوار بأكل الثعلب للدجاجة، فنحن ننتمي إلى حضارة تعيش على هامش العصر، ومتى كان الظرف الفاقد للفاعلية الذي يعيش على الهامش أن يختار أو يحاور أو يخرج عن دائرة توجيه المركز وتحكمه!!؟

وتشمل مطالب الأقليات عادة المساواة مع الأغلبية في الحقوق المدنية والسياسية. مع الاعتراف لها بحق الاختلاف والتميز في مجال الاعتقاد والقيم والأحوال الشخصية، وبعض الأمور التي لا تضر الانتماء العام والمشترك.

وتؤسس عادةً قيادات للأقليات – في كثير من الأحيان – تحاول التعبير عن خصوصيات أعضاء الأقلية من خلال الأمور التالية:

1– إعطاء تفسير للأقلية التي تنتمي إليها عن جذورها التاريخية، ومزاياها ومبررات وجودها، لتساعد الأقلية على الإجابة على سؤال "من نحن"؟ وضمناً عن سؤال "ماذا نريد"؟

2– تعمل على تجميع عناصر الأقلية وإقامة روابط بينها تساعدها على حماية تلك الخصوصيات وتكريسها.

3– تعمل على إبراز وتبني بعض الرموز الثقافية المعبرة عن خصوصيات الأقلية.

4– تعمل على تحقيق أمن معاشي وتكافل اجتماعي في بعض الأحيان كما في الحالة اليهودية.

5- تعمل على مساعدة الأقلية على أن تلعب دوراً فاعلاً يكسبها احترام الأكثرية وتقديرها.

موقع فقه الأقليات من الفقه العام:

إن الحديث عن "فقه الأقليات" يثير عدداً من الأسئلة المنهجية:

1- إلى أي العلوم الشرعية أو النقلية يمكن أن ينتمي هذا الفقه؟ فتحديد نسبه ونسبته أمران ضروريان لضبطه، وضمان تطويره وإنمائه؟

2- بأي العلوم الاجتماعية يمكن لهذا العلم أن يتصل، وما مقدار تفاعله مع كل منها؟

3- لماذا نسميه "بفقه الأقليات"؟ وإلى أي مدى تعتبر هذه التسمية دقيقة؟

4- كيف نتعامل مع القضايا التي يثيرها وجود المسلمين بكثافة خارج المحيط الجغرافي، وفي فترة زمنية مغايرة لعصور إنتاج الفقه الإسلامي الموروث.

وللإجابة على هذه التساؤلات نقول:

لا يمكن إدراج "فقه الأقليات" في مدلول "الفقه" العام كما هو شائع الآن – أي فقه الفروع – بل الأولى إدراجه ضمن "الفقه" بالمعنى العام الذي قصده النبي ﷺ في قوله: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"[17] أو "الفقه الأكبر" كما دعاه الإمام أبو حنيفة رحمة الله عليه، وأطلقه على الكتاب المنسوب إليه.

لذلك رأينا ضرورة ربطه بالفقه الأكبر وضعاً للجزء في إطار الكل، وتجاوزاً للفراغ أو الفصام التشريعي أو الفقهي.

17- رواه البخاري في العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، رقم 71. ورواه مسلم في الزكاة، باب النهي عن المسألة، الحديث رقم 1037.

إن "فقه الأقليات" فقه نوعي يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة، وبالمكان الذي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة قد يصلح لها ما لا يصلح لغيرها. ويحتاج متناولة – إضافة إلى العلم الشرعي – إلى ثقافة واطلاع في بعض العلوم الاجتماعية، خصوصاً علم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والعلاقات الدولية.

ومن هنا فإن تسمية "فقه الأقليات" تسمية دقيقة، واصطلاح مقبول إن شاء الله شرعاً وعرفاً و"لا مشاحة في الاصطلاح" وليس الهدف من تأسيسه إعطاء رخص للأقليات لا تتمتع بمثلها الأكثريات الإسلامية، بل على العكس من ذلك، إننا نهدف إلى أن نجعل من الأقليات بهذا الفقه نماذج وأمثلة، وممثلين أكفاء للأمة المسلمة في البلدان التي يعيشون فيها، فهو فقه "النخبة" أو النموذج، وفقه العزائم، لا فقه الرخص والتأويلات. وقد توصلنا إلى بعض المحددات المنهجية التي يمكن أن تشكل دعائم المنهج الإجمالي الذي سنتبعه في الإجابة عن أسئلة المنتمين للأقليات انطلاقاً من هذا الفقه وقواعده وأصوله. وسنأتي على توضيح المعالم الأساسية لهذه المحددات لاحقاً.

تفكيك السؤال وإعادة صياغته:

إذا ثار سؤال في محيط الأقليات أو ذا صلة بفقه الأقليات على لسان فرد، أو دار على ألسنة جماعة، فإن المفتي المعاصر يحتاج إلى استيعاب وتجاوز الموقف الساذج الذي يحصر الأمر بين سائل ومجيب، سائل يعوزه الإطلاع الشرعي على حكم قضية يعيشها، ومجيب يعتبر الأمر منتهياً عند حدود تلقي الاستفتاء وتقديم الفتوى والإفتاء. فهذا موقف غير علمي ورثناه عن عصور التقليد، وكرسته عقلية العوام التي استسهلت التقليد واستنامت له واتخذته منهجاً وجعلت الفتوى بأركانها كلها شأناً فردياً في الغالب.

إن المطلوب تبني موقف علمي يبحث في خلفية السؤال والسائل، والعوامل الاجتماعية التي ولدت السؤال وأبرزت الإشكال، وهل هو سؤال مقبول بصيغته

المطروحة، أو يتعين تعديل هذه الصيغة، وإعادة صياغته في صورة إشكال فقهي، ثم معالجته في ضوء رؤية شاملة تستصحب القواعد الشرعية الكلية، والمبادئ القرآنية الضابطة، والقيم العليا الحاكمة، والمقاصد الشرعية الأساسية، وتراعي كذلك غايات الإسلام في الانتشار والتمكين على المدى البعيد.

ومن هنا نستطيع أن نفهم نهي القرآن المجيد عن إثارة أسئلة معينة من شأن إثارتها والإجابة عنها كما هي أن تؤدي إلى مشكلات اجتماعية خطيرة، لأن تلك الأسئلة صاغتها ظواهر سلبية، فإذا أجيب عنها في ذلك السياق استحكمت تلك الظواهر وتمكنت. ولذلك فإن القرآن المجيد قد علمنا هذه الخطوة المنهجية، تفكيك السؤال وإعادة تركيبه ثم الإجابة عنه، ففي قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ**﴾ (البقرة 189) كان السؤال عن الأهلة كما طرحه اليهود على المسلمين سؤالاً عن الجانب الطبيعي والعلة الكامنة وراء ظهور الهلال في بادئ الأمر صغيراً، ثم يكبر حتى يصبح بدراً، ثم يبدأ مرة أخرى يصغر حتى المحاق ليعود من جديد، وهكذا، وهو سؤال متعالم يريد أن يبرز تفوقه العلمي على المسئول مهما كان جوابه، فحول السؤال بعد تفكيكه وإعادة صياغته ليكون سؤالاً عن فوائد الهلال، وربط عملية صغره وكبره وتقدير منازله بالمواقيت التي تشتد حاجة الناس إلى معرفتها وتحديدها، مع إشارة خفية إلى طيش السائل وغروره، وتجاوزه للسؤال عن فوائد الهلال وهي ما يعني البشرية كلها إلى سؤال طبيعي لا يعني أكثر من عدد المتخصصين في ذلك، ولذلك فقد أصبح التعليم المستفاد من السؤال بعد ذلك مستفاداً من عدة جهات: أولها تعليم الناس كيف يصوغون الأسئلة صياغة دقيقة بحيث يقود السؤال بنفسه إلى الجواب السليم، ويساعد عليه. وثانيهما إدراك سائر الأبعاد التي شكلت إشكالية السؤال، واستبعاد بعض تلك الأبعاد التي تخفي وراءها من قصد السائل ما ينبغي تجاوزه، وعدم الالتفاف إليه؛ لأن مقاصد السائلين من أسئلتهم تختلف من سائل إلى آخر، فإذا لم يلتفت المجيب إلى هذا الجانب فقد يستدرجه السؤال الخطأ إلى الجواب الخطأ. وصيغ الاستفهام كثيرة في لغتنا العربية: فهناك الاستفهام لطلب العلم أو الخبر، والاستفهام التعليمي، وهناك الاستفهام لهدم

الدليل، أو إظهار معارضة له، أو لإثبات جهل المسئول والتعالم عليه...إلى غير ذلك من أنواع. وثالث فوائد تفكيك السؤال هو التهيئة للحصول على الجواب الملائم. وهذا المنهج نجده ظاهراً في معظم ما أثير في القرآن الكريم من الأسئلة وفي الإجابة عنه ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ**﴾ (الإسراء 85) ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذي الْقَرْنَيْنِ**﴾ (الكهف 83) الخ، فللسؤال المعرفي آداب لا بد من ملاحظتها ومراعاتها من الجانبين؛ المستفتي والمفتي.

وفي ضوء ذلك نستطيع فهم نهي الرسول ﷺ عن "**قيل وقال وإضاعة المال وكثرة السؤال**"[18] والتحذير من أسئلة قد تؤدي صياغتها إلى تحريم حلال أو فرضية مندوب أو نحو ذلك إذا أثيرت في عصر النص.

وتنفيذاً لهذه الخطوة المنهجية إذا سأل سائل مثلاً هل "يجوز" للأقليات المسلمة أن تشارك في الحياة السياسية في البلد المقيمة فيه مع أكثرية غير مسلمة، وفي ظل نظام حكم غير إسلامي؟ فإن الفقيه الواعي بعالمية الإسلام وشهادة أمته على الناس، وبالتداخل بين الثقافات والحضارات في الحياة الدولية المعاصرة لن يقبل السؤال بهذه الصيغة، بل سينقله من منطق محاولة الترخص السلبي إلى المنطق الإيجابي، إلى منطق الوجوب والإيجابية، انسجاماً مع ما يعرفه من كليات الشرع وخصائص الأمة والرسالة. فيصبح السؤال: ما حكم الشرع في أمة من المسلمين وجدت بين أكثرية عددية غير مسلمة؟ وهذه الأمة المسلمة يبيح لها النظام العام أن تمارس سائر واجباتها الإسلامية التي لا تشكل تغييراً أو تهديداً للنظام العام. كما يتيح لها النظام حق الحصول على بعض الولايات العامة والتأثير في السياسات والقيام بواجب الشهادة على الناس والدعوة إلى الله، وتأسيس المؤسسات المفيدة لها وللمجتمع، فهل يحق لهذه الأمة من المسلمين التنازل عن هذه الحقوق، وعدم السعي للقيام بهذه الولايات خوف الاختلاط بالأكثرية غير المسلمة، أو التأثر ببعض ممارساتها؟

18- أخرجه البخاري في الزكاة، باب: قوله تعالى: (لا يسألون الناس إلحافا)، رقم: 1407، ومسلم في الأقضية، باب: النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، رقم: 1715

حين يصاغ السؤال بهذه الصياغة فإنه سيشتمل على ما كان في السؤال في صياغته الأولى، ولكن السؤال هنا انطلق من منطلق يجمع بين الإحساس بالحق والواجب، فيجعل الواجب مهيئاً للدوران في هذا الإطار، فيخرج الموضوع من البحث عن رخصة لموقف نهايته سلبية فردية، إلى منطق معرفة الواجب على الجماعة والفعل الإيجابي والفاعلية العمرانية لها حين تكون أقلية.

ضرورة الاجتهاد لبناء هذا الفقه

لقد استوطن الإسلام في العقود الأخيرة بلداناً كثيرة لا تدخل ضمن حيزه التاريخي الجغرافي، وصار وجوده نامياً في تلك البلدان، وبدأ المسلمون يواجهون واقعاً جديداً يثير أسئلة كثيرة جداً تتجاوز القضايا التقليدية ذات الطابع الجزئي الفردي وهي القضايا المتعلقة بالطعام المباح واللحم الحلال وثبوت الهلال والزواج بغير المسلمة.. إلى قضايا أكبر دلالة وأعمق أثراً ذات صلة بالهوية الإسلامية، ورسالة المسلم في وطنه الجديد، وصلته بأمته الإسلامية، ومستقبل الإسلام وراء حدوده الحالية، وانطلاقه لتحقيق عالميته بعد توطين الدعوة في كل ركن من أركان الأرض.

وربما حاول البعض الإجابة على هذا النمط من الأسئلة بمنطق الانطلاق من "الضرورات" وكونها تبيح المحظورات و"النوازل" والكوارث والظروف الاستثنائية ناسين أنه منطق هش لا يتسع لأمور ذات بال، ولا يستطيع بناء مجتمع أقلية متماسك. إن لهذا المنطق من الآثار الجانبية الضارة بالنفسية المسلمة وبالشخصية الإسلامية عموماً ما لا يخفى على متأمل. وربما واجه المسلم فوضى في الإفتاء نتيجة اختلاف منطلقات المفتين: فهذا الفقيه يحل، وذاك يحرم، وثالث يستند إلى أنه يجوز في "دار الحرب" ما لا يجوز في "دار الإسلام"، ورابع يقيس الواقع الحاضر على الماضي الغابر قياساً لا يأبه بالفوارق النوعية الهائلة بين مجتمع وآخر، ولا يلقي بالاً للفوارق ما بين حقبة تاريخية وأخرى، بل لا يأبه بالقواعد الأصولية القاضية بمنع قياس فرع على فرع ثبت حكمه بالقياس. فتكون النتيجة المنطقية لهذا المنطلق المنهجي الخاطئ إيقاع المسلمين في البلبلة والاضطراب، وتحجيم دورهم العالمي المرتقب، والحكم عليهم بالعزلة والاغتراب، وإعاقة الحياة الإسلامية عن الانتشار

على نطاق واسع وعالمي، وفرض التخلف عليها، وإظهار الإسلام بمظهر العاجز عن مواجهة أسئلة الحضارة والعمران المستنير في زماننا هذا.

والحق أن مشكلات الأقليات المسلمة لا يمكن أن تُواجَه إلا باجتهاد جديد، ينطلق من كليات القرآن الكريم وغاياته وقيمه العليا ومقاصد شريعته ومنهاجه القويم، ويستنير بما صح من سنة وسيرة الرسول ﷺ في تطبيقاته للقرآن وتنزيله لقيمه وكلياته في واقع عصر النبوة. وذلك لبلورة منهجية التأسي بالنبي الخاتم ﷺ وجعل سنته محجة بيضاء يستطيع المتقون التأسي بها واتباع نهجها في كل عصر ومصر، بدلاً من تلك القراءات المجزأة التي تفصل بين القرآن والسنة، وتظهر السنن بمظهر جزئي قد يوحي في بعض الأحيان بالتناقض الموهوم بين سنة وأخرى.

ما الذي يمكن استفادته من الفقه الموروث؟

أما الفقه الموروث في مجال التنظير لعلاقة المسلمين بغيرهم فهو – على ثرائه وتنوعه وغناه وتشعبه – قد ارتبط أغلبه بالواقع التاريخي الذي انتج فيه، وصار جزءا من ذلك الواقعٍ بحيث يتعذر تطبيق جزئياته على أي واقع آخر مغاير لذلك الواقع التاريخي نوعياً، ولذلك فلابد من اعتباره سوابق فقهيّة يتم النظر فيها، واستيعابها والعمل على تجاوزها، بعد أخذ الدرس منها والبناء على الأصول التي ساعدت فقهاء الأمة في الماضي على إنتاج ما أنتجوا، وهي كفيلة بمساعدة الفقيه المعاصر على تلبية احتياجات عصره الفقهيّة باعتبارها سوابق فقهيّة تثري قدرات الفقيه وتنمي ملكته الفقهية، وتريه جوانب قد لا تظهر له بغير ذلك، ولكن لا ليأخذ الفتوى حرفيا منه فيقع في خطأ القياس على الثابت بالقياس أو الاجتهاد، بل ليأخذ تلك الدروس المشار إليها ثم يتجاوزه إلى الأصول ليأخذ من حيث أخذ السابقون.

لقد ترك الأئمة السابقون لنا قاعدة فقهية ذهبية تعزز هذا الاتجاه وتثريه، وهي قاعدة "لا يُنكَر تغير الأحكام بتغير الزمان... "[19] وكثير من الأئمة مثل الإمام الشافعي

19– راجع: شرح القواعد الفقهية، أحمد محمد الزرقا، دار القلم، ص227.

وغيره غيروا اجتهاداتهم وأحكاما فقهية غلبت على ظنونهم في مرحلة من المراحل أو في بيئة من البيئات بان لهم اختلافها عن البيئة السابقة، حين غيروا أماكن إقامتهم، واختفت ظروف ومتغيرات الواقع الذي كانوا يعيشون فيه، واختلف الوقت، واختلف تغير اجتهادهم. ولذلك فإن كثيرا من المجتهدين في المذاهب قد نصوا على أن ذهابهم إلى غير ما ذهب إليه أئمتهم في مسائل مماثلة – أو تبدو هكذا – "إنما هو اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبيان". (20)

ولقد سن رسول الله ﷺ لعلماء الأمة هذه السنة الحميدة: فقد نهى بادئ الأمر عن زيارة القبور ثم أمر بها، ونهى عن ادخار لحوم الأضاحي ثم أذن فيه، فقال: "**نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم**"(21). واستقصاء ذلك واستقراؤه في سنة رسول الله ﷺ يطول، والأمثلة عليه تتجاوز الحصر.

ولذلك فقد سار أصحاب رسول الله ﷺ على نهج النبي الكريم وتأسوا به، فلم يكونوا يترددون في تغيير فتاواهم وأقضيتهم إذا وجدوا تغيرا في الواقع وبعض مكوناته الأساسية من الزمان والمكان يقتضي ذلك. وكثير من المسائل التي أفتى وقضى بها الراشدون اشتمل بعضها على إحداث تغيير طفيف أو كبير في بعض ما كان يفتى به في عصره عليه الصلاة والسلام، وبعضها مما لم يسن رسول الله ﷺ فيه سنة، مثل:

1– ميراث "الجد مع الأخوة" الذي تناول الصحابة مسألة ميراثه، ولم يكن قد سن رسول الله ﷺ فيه شيئا.

2– إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم.

3– التغيير في قسمة الغنائم.

4– عدم إقامة الحدود في الحرب.

5– إسقاط الحد عن السارق الجائع.

20– راجع: المبسوط، للزركشي، بيروت: دار المعرفة، 1978، 178/8.

21– رواه مسلم في الجنائز، باب: استئذان النبي ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، رقم: 977

6- زيادة حد شارب الخمر.
7- الانتقال إلى الدية بعد عفو بعض الأولياء حتى لو أصر البعض الآخر على القصاص
8- تقدير الدية نقدا بدلا من الإبل.
9- التسوية في العطاء.
10- اللقطة وضالة الإبل.
11- المنع من تزوج الكتابيات.
12- إمضاء الطلاق ثلاثا في زمن عمر.
13- تحريم المعتدة على من استعجل الزواج بها تأبيدا.
14- تضمين الصناع.
15- الانتفاع بالرهن.

وجرى التابعون على مثل ما كان عليه الصحابة فقالوا في مسائل بخلاف ما قال الصحابة فيها، ومنها:

1- تضمين المودَع عنده بلا تعد منه.
2- خروج النساء إلى المساجد.
3- رد شهادة بعض الأقارب.
4- إجازة التسعير.
5- رد شهادة من لم يمتع مطلقته.
6- عدم قبول توبة التائب عن تلصصه.
7- الغناء وآلات اللهو.

إن النظر في سائر القضايا التي تناولها الصحابة والقضايا الأخرى التي تناولها التابعون يدل دلالة واضحة على إدراك الصدر الأول أن ما جاءت به شريعة الله له مقاصد وحكم وأسباب وعلل، وأن فقه النصوص وتفسيرها وفهمها وتطبيقها ينبغي أن يُدرَك في إطار تلك المقاصد والعلل والحكم، وأن التمسك بالفهم اللغوي المجرد

والتفسير الجزئي لا يُخرج صاحبه من عهدة التكليف – كما قد يتوهم الكثيرون – إذا لم تتحقق مقاصد التشريع وهدفه وغايته. إن الجمود على الصيغ اللغوية الجزئية وتجاوز المقاصد يؤدي إلى فقه "بقري" أو فقه مماثل لفقه أصحاب البقرة الذين قص الله تعالى علينا قصتهم ليحذرنا من الوقوع فيما وقعوا فيه.

فالحاجة لتجاوز الفقه الجزئي الموروث قائمة لأسباب كثيرة، بعضها تتعلق بالمنهج، وأخرى بتحقيق المناط.

أما الأسباب المنهجية فأهمها:

أولا: لم يرتب بعض فقهائنا المتقدمين مصادر التشريع الترتيب الدقيق الذي يعين على حسن الاستنباط منها لقضايا العصر؛ والترتيب المقترح لهذه المصادر يقضي باعتبار القرآن الكريم أصل الأصول، ومنبع التشريع، والمصدر التأسيسيّ المهيمن على كل ما سواه، والمقدم على كل ما عداه عند التعارض: فهو المصدر المطلق المنشئ والكاشف عن الأحكام، لا يطرأ عليه نسخ، ولا يقوم لمعارضته غيره. كما يقضي هذا الترتيب اعتبار السنة النبوية مصدرا بيانيّا ملزما يتكامل مع بيان القرآن لنفسه ويفصّله ويتّبعه ويطبّقه في الواقع، لتقديم الأسوة والنموذج.

ثانيا: لم يأخذ أكثر فقهائنا عالمية الإسلام بعين الاعتبار "محدّدا منهاجيّا" في تنظيرهم الفقهي لعلاقة المسلمين بغيرهم، بل عبّروا عن نوع من الانطواء على الذات لا يتناسب مع خصائص الرسالة الخاتمة والأمة المخرجة الشاهدة، كما حدث نوع من التركيز على المحيط الجغرافي والاجتماعي بدرجة قد توحي إلى البعض بارتباط الإسلام بذلك المحيط الذي بلغه في فترة انتشاره الأولى.

ثالثا: تأثر الفقهاء بالعرف التاريخي الواقعي السائد في عصورهم حول التقسيم الدولي للعالم، فزاد في تركيز نظرتهم للموضوع، وابتعدوا عن المفهوم القرآني للجغرافيا، فأخذ الفقه الموروث – في غالبه – صفة المحلّية.

رابعا: لم تُبرز القيم العليا الحاكمة ومقاصد الشريعة بقدر كاف ومناسب مما كرّس

الصفة الجزئيّة للفقه، وأعطاها الطابع الشخصانيّ إلى حد كبير، أو كما قال الإمام الغزالي: "... إنّه من العلوم الجزئيّة..."[22].

وأما الأسباب ذات الصلة بتحقيق المناط فأهمها:

أولا: لم يعتد المسلمون في تاريخهم – بعد عصر الرسالة – على اللجوء إلى بلاد غير إسلامية طلبا لحق مهدر أو هربا من ظلم مفروض، بل كانت بلاد الإسلام في الغالب أرض عز ومنعة، ولم تكن تفصل بينها حدود سياسية مانعة ؛ فإذا ضاقت بمسلم أرض، أو انسدت عليه سبيل، تحول إلى ناحية أخرى من البلاد الإسلامية الفسيحة، دون أن يحس بغربة، أو تعتريه مذلة، أو تتغير عليه أحكام أو نظم.

ثانيا: لم تكن فكرة المواطَنة كما نفهمها اليوم موجودة في العالم الذي عاش فيه فقهاؤنا الأقدمون، بل كان هناك نوع من الانتماء الثقافي لحضارة معينة، أو الانتماء السياسي إلى إمبراطورية معينة يعتمد المعيار العقائدي في الغالب أو العرفي، ويتعامل مع المخالفين في المعتقد بشيء من التحفظ، مع اختلاف في درجة التسامح من محاكم التفتيش الإسبانية إلى الذمة الإسلامية.

ثالثا: لم تكن الإقامة في بلد غير البلد الأصلي تُكسب المقيم حق المواطَنة بناء على معايير ثابتة، مثل الميلاد في البلد المضيف، أو أمد الإقامة، أو الزواج... بل كان الوافد يتحول تلقائيا إلى مواطن إذا كان يشارك أهل البلد معتقدهم وثقافتهم، أو يظل غريبا – مهما استقر به المقام – إذا كان مخالفا لهم في ذلك.

رابعا: لم يكن العالم القديم يعرف شيئا اسمه القانون الدولي أو العلاقات الدبلوماسية، اللذين يحتّمان على كل دولة حماية رعايا الدول الأخرى المقيمين

22– أنظر المنخول في تعليقات الأصول، الغزالي، ص 6، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق، 1970. وكذلك المستصفى، الغزالي، 5/1 باب بيان مرتبة علم أصول الفقه ونسبته إلى العلوم، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1323هـ. قال الشوكاني في إرشاد الفحول ج1، ص 48 "وهو – أي أصول الفقه – لا يكون إلا عن أدلتها التفصيلية" وهذه إشارة إلى جزئية العلم.

على أرضها، ومعاملتهم بنفس معاملة الرعايا الأصليين، إلا في بعض الأمور الخاصة التي تقتضي حقوق المواطنة التميز فيها.

خامسا: كان منطق القوة هو الغالب على العلاقة بين الإمبراطوريات القديمة – بما فيها الدولة الإسلامية – فكانت كل منها تعتبر أرض الأخرى "دار حرب" يجوز غزوها وضمها كليا أو جزئيا إلى الدولة الغالبة، إذ من طبيعة الإمبراطوريات أنها لا تعرف حدودا إلا حيث تتعسر على جيوشها مواصلة الزحف.

سادسا: لم يعش فقهاؤنا الوحدة الأرضية التي نعيشها اليوم، حيث تتداخل الثقافات، وتعيش الأمم في عالم يكاد يكون واحدا. ولكنهم عاشوا في عالم من جزر منفصلة، لا تعايش بينها ولا تفاهم. فكان "فقه الحرب" طاغيا بحكم مقتضيات الواقع يومذاك. وما نحتاجه اليوم هو بناء "فقه التعايش" بين الأمم في واقع مختلف كمًّا ونوعا.

سابعا: كان بعض الفقهاء الأقدمين والمتأخرين يعبرون بفتاواهم عن نوع من المقاومة وردة الفعل على واقع مخصوص يختلف عن واقعنا، وفي هذا الإطار يمكن أن ندرج كتاب ابن تيمية "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم"، وكذلك كتاب "الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب"، وكتاب "النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار"، وفتاوى علماء الجزائر في صدر هذا القرن بتحريم حمل الجنسية الفرنسية. فهذه الكتب والفتاوى جزء من ثقافة الصراع التي لا تحتاج الأقليات الإسلامية – اليوم – أن تجعل منها جزءا من ثقافتها الحالية، ولكل منها ظروفه ومسوّغاته.

أسس فقه الأولويات:

إن الدين جاء ليبين للناس أموراً أربعة:

الأول: العقيدة أو الإيمان: وهو أمر ثابت لا يتغير، جاء الأنبياء كلهم للناس بأركان للإيمان واحدة وثابتة لم يغير فيها أيٌ منهم شيئاً. وإذا كانت بعض الأمم قد حرفت

في بعض معتقداتها، وبدلت وفقاً لما تشتهي فذلك لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً. وهذه الأركان التي لم تختلف ولم تتخلف في رسالة أي رسول أو نبي هي:

الأول: التوحيد: ويدخل فيه توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الصفات والنبوات وما تأتي به من وحي إلهي، وما تتوقف عليه من عصمة. واليوم الآخر باعتباره يوم الدين والجزاء وتحقيق العدل المطلق. فجميع المرسلين قد جاؤوا بهذه الأركان بدون استثناء بما في ذلك في بعض التفاصيل المتعلقة بكل عنصر من هذه العناصر لتحقيق التوحيد لله.

الثاني: الشرائع: وأما الشرائع فهي موحدة ثابتة في أصولها ومقاصدها، متغيرة في تفاصيلها وتطبيقاتها. والمطلوب الأساس أن يقام ويشاد العمل الصالح عليها، وإذا حدث جنوح عنه فالعدل هو الذي يقوم ذلك، ويعيده إلى جادة الصواب.

ثالثاً: المعاملات: بأنواعها المختلفة كلها وهي داخلة في مختلف النظم الحياتية. وقد تتغير في أشكالها وأنواعها وتفاصيلها مع ثبات مقاصدها وأصولها.

رابعاً: السلوك والأخلاق: وهي لا تتغير في الجملة، وقد يطرأ التغيير على بعض تفاصيلها وأشكالها لا على حقائقها وثوابتها ووسائل التعبير عنها.

على هذه العناصر الأربعة ينى المجتمع الإنساني، ويقوم مبدأ العهد الإلهي مع الإنسان، ويتأسس مبدأ "الاستخلاف" الإلهي، وقاعدة الائتمان الرباني للإنسان، ومبدأ الابتلاء ثم الجزاء.

ولقد وجه الدين خطابه منذ البداية للإنسان في كينونته. فالخطاب موجه لكينونته الإنسانية، وللجماعة الإنسانية، لكن الحساب والجزاء على تنفيذه أو عدم تنفيذه فردي. وبذلك لا تستطيع الجماعة أن تتجاهل الفرد ودوره، كما لا يستطيع الفرد أن يتجاوز الجماعة. وعلى المستوى التشريعي انقسمت الأحكام إلى أحكام تتعلق بالجماعة وهي الأكثر والأهم، وأخرى تتعلق بالأفراد. وقد تتبنى الجماعة الكبرى من التشريعات ما لم يأذن به الله، وتطبق من الأحكام ما لم يأتها من طريق أنبيائها. وتبقى بينها أقلية مؤمنة عاجزة عن إقنا ع الجماعة الكبرى بتطبيق أحكام الله، كما لا

تستطيع أن تنفرد بتطبيقات الأحكام الشرعية على نفسها وحدها فتبرز الحاجة إلى بيان أحكام ما يصادف هؤلاء الأقل عدداً من وقائع وتصرفات وقضايا ومسائل. والإسلام قد تمكن منذ انطلاقته الأولى من بناء "أمة" وجعل هذه الأمة نموذجاً ومثالاً يمكن للبشرية أن تنسج على منواله، وتبني مثله، وتستقطب حوله.

فكان التشريع منحصراً إنشاءاً في الله تبارك وتعالى وبياناً ملزماً في رسول الله ﷺ وبياناً آخر قد يلزم وقد لا يلزم من اجتهادات أولي الأمر في الأمة من ملتزمي الحاكمين، ومجتهدي العلماء القادرين. ولم يكن الانفصال والتمايز بين ديار الإسلام وديار غيرهم يوحي بضرورة بناء فقه لأقليات مسلمة يغلب أن يكون وجودها في خارج ديار المسلمين عابراً ومؤقتاً. لذلك فإنه لم تظهر الحاجة إلى بناء فقه مغاير لفقه الغالبية التي تشكل جوهر وجود الأمة وكيانها. كما لم تظهر الحاجة إلى بناء "أصول فقه" يقوم عليها ذلك النوع من الفقه. والمسائل والمشكلات الفردية أو الجزئية لدى تلك الأقليات تغطيها فتاوى العلماء حسب الحاجة معتمدين على قواعد الضرورات والرخص والتأويلات الجزئية كما أشرنا من قبل. فلا تبرز الأزمة، ولا تظهر الحاجة الملحة إلى أي من ذلك.

أما في العقود الأخيرة فقد برزت هذه الضرورة، وبدأت تشكل ما يمكن تسميته "بالأزمة" فالأقليات المسلمة صارت حقيقة واقعة منتشرة في سائر المجتمعات وفي كل أنحاء الأرض تقريباً. بل إن ديار الأكثريات المسلمة نفسها قد استبدلت فيها الأحكام الشرعية بالقوانين الوضعية بحيث صار المسلمون في ديارهم بمثابة الأقلية في الجانب التشريعي.

ومن المؤسف أن يحدث ذلك كله في عصر قل علماؤه وإن كثر قراؤه، وغاب فقهاؤه، وندر مجتهدوه، وطغى المتفيقهون فيه، بعد أن كانت الفتوى رخصة من عالم تقي تحمل حلاً لمشكلة عامي أو سائل متعلم مستفهم تحولت إلى مشكلة إضافية تضيف للسؤال أسئلة، وتحولت المشكلة إلى أزمة نتيجة تحريفات الغالين، وانتحالات المبطلين وتأويلات الجاهلين، وفتاوى المتطفلين وأنصاف المتعلمين.

ففقد الملتزمون من بين أبناء "الأقليات المسلمة" الشعور بالأمن، أو الإحساس بالطمأنينة. وصار وجودهم حيث هم قلقاً، وإن كان دائماً. وربما صاروا موضع شك من جيرانهم، ومن يعايشونهم من غير المسلمين: فكان لا بد أن تنهض بهذه المهمة الجليلة عناصر مؤمنة عالمة قادرة ولو بشكل جزئي وتعمل على مساعدة هذه الأقليات للخروج من هذه الأزمة، والاستجابة لتلك التحديات، وإذا لم تكن ملكاتنا الفقهية بمسعفة لنا في الوصول إلى المطلوب وتحقيق المقصود، فلا أقل من فتح الطريق، وابتداء السير لتصل أجيال الأقليات ولو بعد حين إلى المستوى المطلوب في تلبية احتياجاتها الفقهية والتشريعية.

وحين نقدم بعض القواعد الأصولية، والقواعد الفقهية المساعدة في هذا البحث فإننا نقدمها عوناً ومساعدة لإخواننا الذين يتصدون للفتوى في شئون هذه الأقليات من غير أن ندعي أن هذه أصول شاملة أو نهائية لهذا النوع من الفقه، لكنها جهد واجتهاد من مقل، وبدايات نرجوه سبحانه وتعالى أن يجعلها صالحة نافعة مفيدة، وأن لا يحرمنا أجرها. إنه سميع مجيب.

نحو بناء أصول لفقه الأقليات

لذلك فقد عملنا واقترحنا على أهل العلم جملة من المحددات المنهجية أو "الأصول" التي نرى ضرورة ملاحظتها من قبل المفتي في فقه الأقليات، باعتبار خصوصية هذا الفقه، وباعتبار أن كل "فقه" يحتاج إلى أصول إلى أن تتكامل قواعد أصول "فقه الأقليات" على أيدينا أو أيدي سوانا ومن يأتي بعدنا.

إنّ علم "أصول الفقه" من أجلّ علوم "المقاصد" التي استطاع الأئمة المتقدمون إنتاجها، وهو كما قال الحجة أبو حامد الغزالي: "العلم الذي ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، فإنّه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل..."[23]

23– أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، ج1، ص3، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1323هـ.

إلا أنّ هذا العلم حين أسّس استهدف العلماء منه أن يكون قاعدة حجاج بين "أهل الرأي وأهل الحديث" لحسم مادة الجدل بين الفريقين، ولعله يجمعهما على أمر سواء، وقد تبلور هذا العلم وتطور، وأثّر في بقيّة العلوم الإسلاميّة، سواء أكانت علوم المقاصد أو الوسائل، وتأثر بها كذلك، ولكن بنيته الأساسيّة بقيت كما وضعها المتقدمون وفي مقدمتهم الإمام الشافعي رحمه الله. وقد أعددّت بحثا لخصت فيه –باختصار – ولكن بما يقرب من الاستقراء تأريخ وتطور وتدوين هذا العلم الجليل منذ وضع الإمام الشافعي رسالته حتى عصرنا هذا. وقد خرج البحث بنتيجة هي: أنّ هذا العلم لم يحظ بتطوير كبير عبر العصور إلا على مستوى الجمع والتفريق والاختصار والشرح والتعليق ونحوها، أمّا الإضافات الجوهريّة فلا تكاد تذكر. على أنّ الإمام الغزالي قد أدرجه كالفقه في دائرة العلوم الجزئيّة لا الكليّة. وتكاد تنحصر الإضافة التي يمكن الإشارة إليها منذ القرن الهجري الثاني حتى أيامنا هذه ما كان من الإمام الشاطبي الذي بلور من تلك الإشارات والومضات اليسيرة التي وردت في أصول نحو إمام الحرمين والغزالي وغيرهما "مقاصد الشريعة" لتكون معلما بارزا في تطوير هذا العلم، جعل منه الشيخ ابن عاشور وعلال الفاسي والريسوني ويوسف العالم وغيرهم في عصرنا هذا ميدانا فاعلا يكاد يستقل تماما عن "أصول الفقه"، ونرجو أن لا يتحقق هذا الاستقلال، لأنه لو حدث واستقلت "المقاصد" عن الأصول، كما استقل قبلها علم "قواعد الفقه الكليّة" وعلم "تخريج الفروع على الأصول" وعلم "الجدل والخلاف" فإنني أخشى أن تعود حالة الجمود إلى هذا العلم، ويصبح مجرد تجميع لبعض القواعد الفلسفيّة والكلاميّة، والمباحث اللفظيّة واللغويّة والعقليّة، وبعض المباحث المستعارة من علوم القرآن وعلوم الحديث، وفي هذه الحالة لن يستطيع هذا العلم أن يكون منهج المجتهد وفلسفته، ولا بداية المقتصد أو نهايته، بل مجموعة مقالات مختارة من علوم متنوعة، ولذلك فإن هذا العلم الخطير الذي عده مصطفى عبد الرازق "فلسفة الإسلام" [24] لا بد له أن يراجع

24– طبع هذا البحث عدة طبعات أولاها في مجلة "المسلم المعاصر" وطبع مستقلاً، وترجم إلى الإنكليزية والأوردية.

وأن يأخذ حظه من البحث والتنظير ليبقى جزءا من النسق الإسلامي الكليّ المفتوح الذي لا يعرف الانغلاق، وليؤدي دوره الذي رسمه له الأئمة الذين وضعوا قواعده وأصوله الأولى، وبها ربطوا الغاية منه، ألا وهي تكوين المجتهدين، وبناء الملكة الفقهيّة، وإنتاج المنهج والمنطق القرآنيين. ونحن في إطار تركيزنا على بناء "فقه الأقليات" أردنا أن نوضح أهم المعالم الأصوليّة والمحددات المنهجيّة التي ستكون موضع اهتمام خاص غير متجاهلين أو مهملين لتراثنا الأصوليّ الغنيّ، بل سنبني على دعائمه، وننسج على منواله إن شاء الله تعالى.

وأصول "فقه الأقليات" لا تتجاهل أدلة الفقه، ولا شروط الاستنباط منها، كما لا تتجاوز شروط الاجتهاد، ولا أركان العمليّة الاجتهادية، فذلك أمر نستعصم بالله تعالى أن نقع في مثله، لكنّنا نريد تشغيل آليّة الاجتهاد بالشكل الملائم لعصرنا وما تفجر فيه من معارف وعلوم ووسائل وأدوات، لتستظل الحياة بظل الشريعة الوارفة الظلال، إن شاء الله تعالى. ومما لا شك فيه أن هدف "الاجتهاد" هو تحقيق وإنجاز "موضوع الفقه"، وموضوع الفقه الأساس هو فعل الإنسان في ميدان الاستخلاف من حيث قيمة هذا الفعل التي تجعله فعلا ينسجم مع غاية الحق من الخلق أو يتعارض معها أو لا يحققها، فإن حقق الفعل الإنساني هذه الغاية أو انسجم معها أو أدى إليها كان فعلا حسنا مطلوبا مؤثرا في تحقيق مهمة الاستخلاف في الدنيا، ويستحق صاحبه الثواب في الآخرة.

أمّا إذا تعارض هذا الفعل بنوع من أنواع التعارض مع تلك الغاية فإنّه يصبح بمثابة العبث، ويؤاخذ صاحبه عليه بقدر ما يترتب عليه من آثار سلبية ﴿**وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً**﴾ (الفرقان 23). فإذا تجاوز الفعلَ الإنساني الغاَية المَحدّدةً فقد دخل في دائرة القبيح المعرقل للغاية من الاستخلاف، يستحق صاحبه الذم، لا المدح، وأن يجازى في الآخرة بالعقاب، لا بالثواب.

فالمحور الأساس إذن هو الفعل الإنساني؛ حقيقته، وقيمته، ومصادر تقييمه، وغاياته، فهذه البديهيّة الضروريّة هي المحور الأساس للشرائع قديما وحديثا، الإلهيّة

منها والوضعيّة. فالشرائع السماويّة كلها قد استهدفت توجيه هذا الفعل الإنساني باتجاه تحقيق غاية الحق من الخلق ألا وهي "العبادة" بمفهومها الشامل المطلق العام، الذي ينعكس على الكون عمرانا وفي القلب الإنساني توحيدا، وعلى السلوك الإنساني تزكية.

وكل الجدل الذي دار حول " النبوة "[25] ومدى الحاجة إليها من عدمها، والعقل وحدود صلاحياته، والنصوص المتناهيّة، والوقائع غير المتناهيّة، يرتبط بتلك الحقيقة، ذلك الجدل الذي استغرق من عمر البشرية قرونا وظل يتنزل من عصر إلى عصر دون توقف؛ إنما هو جدل مآله. هل يستطيع العقل أن ينفرد ويستقل بتقييم الفعل البشري، أو للوحي وحده أن ينفرد بذلك، أو لابد من اشتراكهما معا؛ الوحي والعقل في تقييم ذلك الفعل، وبيان علاقته بغاية الحق من الخلق؟ وجواب الإسلام الأخير كان "لا بد من اشتراكهما معا" في عملية التقييم وأنهما يتكاملان ولا ينفصل أيّ منهما عن الآخر.

1- و"الاجتهاد" أمر في غاية الخطورة، فهو من خصوصيات هذه الأمّة، فإننا لا نجد في شريعة سابقة أمرا به أو حضا عليه، فالمعارف الدينيّة في شرائع الأنبياء السابقين كافّة هي أعلى درجات المعارف وأشرفها، فلا يمكن أن تؤخذ - في تلك الشرائع - إلا من طريق النقل من الله تعالى إلى الأنبياء، الذين ينقلونها بدورهم إلى أصحابهم الذين إن لم يكونوا ذوي مستوى من مستويات النبوة فلا أقل من أن يكونوا من بين الكهنة المقربين إليهم، الذين تتوافر فيهم شروط معيّنة ليس بالإمكان أن تتوافر في إنسان عاديّ.

كما أن التكاليف الشرعيّة كان يغلب عليها طابع الشدة والإصر والأغلال، والتكليف القسري، وضرورة مقابلة التشريع بالاستسلام التام، حيث إن شدة التكاليف

25- كجدل الفلاسفة، ومنهم الرازي الطبيب وابن الراوندي ومن إليهم. راجع " الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، إبراهيم مدكور: القاهرة، 1982".

مصحوبة بخوارق المعجزات الحسيّة[26]، والعطاء الذي لا يبدو فيه ارتباط الأسباب بالمسبّبات والحال مختلف في الرسالة الخاتمة تمام الاختلاف.

2– الشريعة الإسلاميّة أول الشرائع اعترافاً بالعقل الإنساني بإطلاق، وأول الشرائع اعترافا بأن العقل الإنساني يمكن أن يكون مصدرا لتقييم الفعل الإنساني، بل يجب أن يمارس دوره في ذلك التقييم. فالشريعة آلهيّة في مصدرها، بشريّة في متعلقاتها وهي أفعال وتصرفات البشر، ولذلك قال تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾ (المائدة 48).

3– حاول الإسلام أن يجعل من "الاجتهاد" حالة عقليّة تؤدي بالإنسان إلى التفكير المنهجي ذي الضوابط المنطقيّة، لا خطوة منهجيّة محدّدة ومنحصرة في دائرة الإنتاج الفقهي.

4– في عصرنا هذا صار الكل ينادون بالاجتهاد، العلمانيون ينادون به ليتجاوزوا ضوابط الشريعة وقيودها تحت شعاره، والملتزمون بالأصالة ينادون به لاستصحاب الماضي إلى الحاضر، وإحيائه فيه، ولكن الاجتهاد الذي تشتد حاجتنا إليه هو اجتهاد يهيئ الإسلام والمسلمين للتحلي بشروط عالميّة الإسلام وظهوره على الدين كلّه.

ولنتمكن من بناء أصول الاجتهاد المطلوب نحتاج إلى استحضار بعض القواعد الهامّة وملاحظتها، وتجريب فاعليتها في "دائرة فقه الأقليات"، فإن وجد المختصون فيها منطلقات مساعدة على إنماء وحفز الطاقات الاجتهادية في فقه الأقليات جرى اختبارها في ميادين أخرى، وإلا فحسبنا الحصول على أجر واحد، ولعله سبحانه يوفق سوانا للفوز بالحسنيين، والحصول على الأجرين.

26– كما هو الحال في الشريعة العتيقة شريعة بني إسرائيل الفتي اتسمت بالتشديد لتقييد بني إسرائيل ومعاقبتهم على انحرافهم بعد أن أعطوا كل ما أرادوا.

أولا: الأصل في "فقهنا للدين، وفقهنا للتدين" أن يقوما على قراءة كتابين، وتؤسس على تقابلهما وتكاملهما مناهجنا في البحث والاكتشاف، وهما الوحي المقروء والكون المتحرك الذي يتضمن ظواهر الوجود كافة، فالقرآن يهدي إلى الكون، والكون يدل ويرشد إلى القرآن كذلك.

وهذا ما دعوناه "بالجمع بين القراءتين" قراءة تستصحب الوحي في قراءة الكون وفهمه واكتشاف سننه، وقراءة تستصحب سنن الكون في فهم آيات الوحي، وغاية قراءة الوحي التنزّل من الكلي إلى الجزئي والربط بين المطلق والنسبي بقدر ما تتيحه قدرات القارئ، والقارئ في الحالتين هو الإنسان المستخلف تبعا لإيمانه بالوحي وفهمه له من ناحية، وفهمه لظواهر الوجود الكوني وسننه وقوانين حركته من ناحية أخرى، فهو القارئ لهما. ومن ذلك ما ورد عن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال عندما رفع الخوارج شعار (لا حكم إلا لله)، "هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال"[27]، وهي إشارة منه عليه السلام إلى قضية معرفيّة خطيرة، وهي أنّ عقول الناس وثقافاتهم وخبراتهم ومعارفهم وتجاربهم هي التي تصوغ معاني النصوص في تفسيراتهم أو تحدّد دلالاتها في مناهجهم إذا لم يكن منهج، والمنهج في هذا المحدد هو الجمع بين القراءتين وهذا الجمع لا يتضح تماما إلا بالكشف عن البعد الغيبيّ في حركة الواقع، بحيث تتحول المعرفة الغيبيّة الواردة في القرآن المجيد إلى قوانين تدرَّس ويجري تداولها في المجتمع العلميّ بشكل موضوعي، وذلك بعد أن يتميز ما هو غيب بالنسبة لنا ولنسبيّتنا ومحدوديّة بشريّتنا، وهو غيب يكشف عنه الزمن، وبين ما هو غيب مطلق يختص به سبحانه وحده. وهنا سوف نتمكن من استخلاص محددات منهاجيّة من القرآن المجيد صالحة للاطراد والانعكاس كمبدأ "اللامصادفة واللاعبثيّة"، ومبدأ "السننيّة"، وحاكميّة الكتاب التي تجعل من السنّة النبويّة تطبيقا يهيمن على حركته

27– راجع: تاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر الطبري، بيروت: دار الكتب العلمية، 110/3.

الكتاب؛ فلا يمكن أن يكون هناك تعارض بينهما ولا تناسخ ولا خروج عن منهج الكتاب ولا زيادة عليه؛ "إذ الزيادة على النص نسخ". [28]

وحين نقوم بعمليّة "الجمع بين القراءتين" نجد أن أعلى مراتب القيم التي دل الكتابان؛ المسطور والمخلوق عليها ثلاث هي:

- التوحيد
- التزكّية
- العمران

- فالتوحيد لله تعالى، فهو الله الخالق البارئ المصور الحيّ القيّوم ذو الجلال والإكرام.

- والتزكّية للإنسان المستخلف الذي أنيطت به مهام الخلافة والأمانة والابتلاء والعمران، ولا يتحقق شيء من ذلك بدون التزكية.

- والعمران للكون المسخّر ليكون ميدان الخلافة ومجال الابتلاء ووعاء العمران.

وهذه القيم في حقيقتها مقاصد وقيم حاكمة، ففيها تُبرز مقاصد الحق من الخلق الذي نفى عن نفسه العبث، ونفى عن خلق الإنسان السدى، ونهى عن الفساد في الأرض. هذه المقاصد يمكن أن تؤخذ ثلاثتها منفصلة، ويمكن أن تندرج تحت مفهوم "العبادة"، إذ أن كلا منها يمثل مظهرا من مظاهر "العبادة". وقد كان من الضروريّ إدراك وإبراز هذه المقاصد باعتبارها المقياس الذي يقاس به الفعل الإنسانيّ منذ البداية، وأن تكون الأحكام التكليفيّة مبنيّة عليها، ومستندة إليها، ومستفادة منها، ومفرّعة عنها. وملاحظة هذه المقاصد في "فقه السنة" لا تخفى على مطلع. كما أنّها كانت بارزة تماما في فقه قراء الصحابة والخلفاء الراشدين،

28- ينظر الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، ص 95، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1323هـ، يراجع كذلك البحث المستفيض الذي أعده أخونا الأستاذ الدكتور عمر بن عبد العزيز أستاذ أصول الفقه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة "الزيادة على النص" وقد طبع في المدينة المنورة.

وبخاصة في فقه الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما والأمثلة على ذلك كثيرة جدا؛ إذ اتسم فقههما وفتاواهما برد الجزئيات إلى الكلّيات بشكل تظهر فيه بوضوح ملاحظة هذه القيم والمقاصد العليا، وتفريع الأحكام المباشرة التكليفيّة سواء العينيّة أو الكفائيّة عليها. ونجد مثل ذلك في كثير من فتاوى الإمام عليّ كرّم الله وجهه وبعض فتاوى ومواقف ذي النورين رضي الله عنه فكل ما وصلنا من آثارهم وفتاواهم كانت تلاحظ هذه المقاصد الحاكمة بوضوح جلي. وقد يكون هذا الأمر بارزاً في فقه كبار التابعين الذين أخذوا عنهم وعن أصحابهم من الصحابة لكنه ليس بمستوى ظهوره في فقه الصحابة.

ولكن بعد أن وصل الأمر للفقهاء السابرين الذين عنوا بالمصطلحات وبالتفريق بين الأدلة في قضايا القطع والظن، واستفادوا من ترجمة المنطق والفلسفة في بناء المصطلحات الفقهيّة وتدوين كتب الفقه؛ تغير الحال وساروا باتجاه المصطلحات المقتبسة من الفلسفة والمنطق ليقال: "هذا واجب أو فرض، ومندوب أو مستحب، وحرام أو محظور، أو خلاف الأولى ومباح أو طلق". لتربط هذه المصطلحات بمعاني الثواب والعقاب أو المدح والذم ونحوها ولتقوم على القطعية أو الظنية في الدليل. ومن هنا حدثت ثغرة في الفقه وأصوله، وغابت المقاصد أو انزوت لتظهر حين تظهر على يد الشاطبيّ، ولتنحصر بمقاصد المكلفين عنده حتى بدت وكأنها مفرعة عن "المصالح" وهي ليست كذلك.

ومن هنا رأينا ضرورة "العودة إلى الأمر الأول"[29] والانطلاق من المقاصد العليا والقيم الحاكمة لتقييم الفعل الإنساني ثم إعطائه الوصف الملائم له من كونه "ينبغي أن يفعل" أو "لا يفعل" ونحو ذلك – كما كان كبار الأئمة يعبرون – قبل شيوع النظر إلى القضايا المنطقيّة، والمصطلحات الفلسفيّة التي كان المتقدمون ينظرون إليها نظرة ثانويّة، فإنّ الخطر في إهمال أو تجاوز بعضها أقل بكثير من تجاوز المقاصد القرآنية العليا والقيم الحاكمة التي كرست آياته لإرساء دعائمها.

29– هذا تعبير أبي شامة المقدسي وعنوان كتابه "الرد إلى الأمر الأول" الذي نشر مختصراً ضمن "مجموعة الرسائل المنيرية".

ثانيا– في المستوى الثاني ينبغي النظر في مستويات المقاصد العائدة إلى المكلفين من "الضروريات" و"الحاجيات" و"التحسينيات". لتربط بالمقاصد العليا الثلاث: التوحيد والتزكيّة والعمران. وهنا سيفتح الباب واسعا أمام الفقهاء القادرين على إدراج كل ما يستجد تحت هذه المستويات، كما فعل الشيخ ابن عاشور حين أدرج "الحرية" ضمن المقاصد، وكذلك الشيخ الغزالي حين أدرج "المساواة وحقوق الإنسان" في المقاصد. ويمكن أن نجد أمورا يجب أن نغيّر وضعها في سلم ضرورات الأمة وأولوياتها فيجري تعديل موقعها وفقا لذلك.

ثالثا– شرّك الأصوليون بين الكتاب الكريم والسنّة النبويّة المطهرة بما سموه "بالمباحث المشتركة بين الكتاب والسنة"، وسوّوا بين لغتيهما وليسا سواءا فلغة القرآن هي لغة كلام الله تعالى القديم المطلق المتحدى به، المتعبّد بتلاوته، المعجز، الذي لا تجوز قراءته ولا روايته بالمعنى، وهو قد نزل بلسان رسول الله ﷺ ولا شك ولكن اللغة حين يتكلم بها العليم الخبير الخالق البارئ المصور الحي القيوم شيء، وحين ينطق بها عبده ورسوله شيء آخر، وحين ينطق بها إنسان آخر فهي شيء ثالث؛ ولذلك ما كان ينبغي أن يشرّك بين كلام الله وكلام رسوله ﷺ في كل تلك الأحكام بإطلاق ودون قيود أو تحفظ، فالفروق الدقيقة الهامة بينهما لا تسمح بذلك الإطلاق، وإن كان كل منهما صادرا عن مشكاة واحدة. إن هذا التشريك بينهما قد أدى إلى غبش لدى البعض في فهم العلاقة بينهما بوضوح في بعض الأحيان، باعتبار القرآن المجيد المصدر المنشئ للأحكام، والسنّة النبويّة المصدر المبيّن على سبيل الإلزام. فليسا سواءا، وأنه يستحيل أن يقع تعارض أو تناقض بين المبيِّن والمبيَّن. وأنّ القرآن مصدّق لما بين يديه ومنه السنّة النبويّة، ومهيمن على ذلك كله، فهي تدور حوله وترتبط به ولا تتقدمه. إنّ ذلك الغبش في تحديد العلاقة بينهما أدى إلى بروز تلك الأقوال الغثّة بوقوع النسخ المتبادل بين الكتاب والسنّة، أو ما كان يردده القائلون من أن "الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب" أو أنها قاضية عليه[30] وغير ذلك من أقوال غثّة غير مقبولة جعلت العلاقة بين الكتاب والسنّة تبنى

30– راجع: الموافقات في أصول الشريعة، للشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 26/4.

على الأفكار المنطقيّة المتعلقة "بالقطع والظن" لا على التحديد القرآني الدقيق الوارد في الآيات: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل 44)، ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل 89).

لذلك فإننا في أصول "فقه الأقليات" نود أن يعاد النظر في تحديد العلاقة بين الكتاب الكريم والسنّة النبويّة فالكتاب الكريم لابد أن يحرّر من أسر الكثير من الأقاويل والتفسيرات والتأويلات، وينبغي أن ينظر إلى لغته خارج دائرة القاموس العربيّ الجاهلي، ويستنبط فقه لغته من داخله، كما استنبط نظمه وإعجازه من داخله، وهو ميسر تيسيرا آلهيّا للمدكرين، وإذا قيل: "القرآن حمّال ذو وجوه"[31]، فذلك بعض إعجازه، وشيء من كرمه وفيضه، والبشريّة اليوم أحوج ما تكون إلى هداية هذا الكتاب – المنفتح على الزمان والمكان والإنسان– ليعالج مشكلاتها، ومعضلاتها، ويداوي أمراضها، ويجيب على سائر تساؤلاتها.

أما الأدلّة الأخرى –عدا الكتاب والسنّة– التي وصفت بالفرعيّة والثانويّة، والمختلف فيها، والتي بلغ الأصوليون بها إلى أيامنا هذه ما يقرب من سبعة وأربعين دليلا[32]، فإنها وسائل بعضها يندرج في دائرة الوسائل المنهجيّة، وبعضها يندرج في دوائر الفهم والتفسير والتأويل والبيان، يستفاد بها بقدر ما تقوى رابطتها بالكتاب الكريم وبيانه النبوي والمقاصد والقيم العليا.

لذلك فقد يكون من المناسب تقديم بعض المحددات المنهاجيّة المساعدة على قراءة الكتاب الكريم قراءة سوف تمدنا بالكثير من القواعد المنبّهة على اكتشاف المقاصد وإعمالها، والمساعدة على بناء قواعد أصول فقه الأقليات والأكثريات إن شاء الله وفيما يلي بعض هذه المحددات، لعلها تصلح نماذج للبحث والكشف عن محددات أخرى:

31– راجع: الدر المنثور في التفسير المأثور، السيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990، 41/1.

32– راجع القاسمي في رسالته في الجرح والتعديل.

1- الكشف عن الوحدة البنائيّة في القرآن[33]، وقراءته باعتباره معادلا للكون وحركته، واعتبار السنّة النبوية الصادرة عن المعصوم ﷺ تطبيقا لقيم القرآن، وتنزيلا لها في واقع معين، والنظر إليها باعتبارها وحدة في ذاتها، متحدة مع القرآن، بيانا له وتنزيلا لقيمه في واقع نسبيّ محدّد.

2- الاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته، وأنه قاض على ما سواه بما في ذلك الأحاديث والآثار ومهيمن على كل ما عداه. فإذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة – مثل مبدأ "البر والقسط" في علاقة المسلمين بغيرهم – ووردت أحاديث أو آثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ: كالمزاحمة في الطريق، أو عدم رد التحية من غير المسلمين بمثلها أو أحسن منها، يتعين الأخذ بما في الكتاب، وتؤَوّل الأحاديث والآثار الصحيحة إن أمكن تأوُّلها، وتخضع لهيمنة الكتاب وتصديقه في سائر الأحوال.

3- الانتباه إلى أن القرآن المجيد قد استرجع تراث النبوات، وقام بنقده وتنقيته من كل ما أصابه من تحريف، وأعاد تقديمه منقّحا خاليا من الشوائب، وذلك لتوحيد المرجعيّة للبشريّة. وذلك هو تصديق القرآن على ميراث النبوّة كلّه وهيمنته عليه، فحتى حين نأخذ بشيء من شرع من قبلنا، فلا ينبغي أن يؤخذ إلا ما قام القرآن بالتصديق عليه، والهيمنة عليه من جميع النواحي كذلك والاعتداد به.

4- تأمل الغائية في القرآن الكريم: وهي التي تربط الواقع الإنسانيّ المرئي باللامرئي (عالم الغيب) وتزيل فكرة العبث والمصادفة وعدم التعليل. وذلك ما يمكن من إدراك وتفسير العلاقات بين الغيب والشهادة، وبين النص المطلق – وهو القرآن – والواقع الإنساني النسبي، وتوجِد نوعا من الكشف عن الفارق الدقيق بين إنسانيّة

33- راجع: ما نقله ابن هشام حيث يقول أبو علي الفارسي "إنما صح ذلك لأن القرآن كله كالسورة الواحدة، ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى نحو ﴿**وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون**﴾ وجوابه ﴿**ما أنت بنعمة ربك بمجنون**﴾، راجع: مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، القاهرة: المطبعة الأزهرية، 1317 هـ، ص 185.

الإنسان في كينونته وبين فرديّته. فالإنسان باعتبار فرديّته مخلوق نسبيّ، وهو باعتبار إنسانيّته مخلوق كوني مطلق. ومن هنا فإن قضاياه ومشكلاته لا بد أن تلاحظ فيها سائر الجوانب، وتربط بالغايات والمقاصد والحكم.

5- الانتباه لأهمية البعدين الزماني والمكاني في كونيّة الخلق الإنساني. ففي الجانب الزماني أكد القرآن ذلك البعد بتعقيبه على تحديد الأشهر باثني عشر شهرا ومنع النسيء فعدَّهما جزءا من الدين القيّم. وفي الجانب المكاني جعل لنا أرضا محرّمة وأرضا مقدّسة، وأرضا ليست كذلك فما هي بالمحرمة ولا بالمقدسة. وفي هذا الإطار يمكن أن تفهم فكرة امتداد الإنسان منذ خلق آدم وحواء حتى دخول الجنة أو النار والعياذ بالله. إنّ ذلك الامتداد هو الذي يربط بين كونيّة القرآن وكونيّة الإنسان، ويعطي كلاً منهما صفة: "الإطلاق" المناسبة له.

6- الانتباه إلى وجود منطق قرآني كامن في القرآن ويعتبر النظم القرآني والتناسب بين الآيات والسور بعض تجلياته ومؤشرات على قواعده المبثوثة في ثنايا الكتاب الكريم، وأنّ الإنسان قادر بتوفيق الله عز وجل على الكشف عن قواعد ذلك المنطق، لتساعده في تسديد عقله الذاتي وترشيد حركته في الحياة. كما أنّ هذه القواعد ذاتها يمكن أن تشكل قوانين تعصم العقل الموضوعي من الشذوذ والشرود والخطأ والانحراف، وهذا المنطق القرآنيّ يستطيع أن يوجد قاعدة مشتركة للتفكير بين البشر تساعدهم على الخروج من دوائر هيمنة العقلِ الذاتي القائم على مسلّمات تقليد الآباء وتراثهم، وما يتبع ذلك من مسلّمات قبليّة يستطيع المنطق القرآني أن يخرجهم منها إلى المنطق الاستدلالي أو البرهاني الذي تشتد حاجة المجتهد الفقيه إليه.

7- الالتزام بالمفهوم القرآني للجغرافيا: فالأرض لله والإسلام دينه، وكل بلد هو "دار إسلام" بالفعل في الواقع الحاضر، أو "دار إسلام" بالقوة في المستقبل الآتي. والبشرية كلها "أمة إسلام": فهي إما "أمة ملة" قد اعتنقت هذا الدين، أو "أمة دعوة" نحن ملزمون بالتوجه إليها لقبوله. فالناس ما بين "أمة إجابة، وأمة دعوة".

8- اعتبار عالميّة الخطاب القرآني: فالخطاب القرآني يخالف خطابات الأنبياء السابقين التي كانت خطابات اصطفائيّة موّجهة إلى أمم مصطفاة أو قرى مختارة. أمّا الخطاب القرآني فقد تدرّج من الرسول ﷺ إلى عشيرته الأقربين، إلى أم القرى ومن حولها، ثمّ إلى الشعوب الأميّة كلّها، ثمّ إلى العالم كلّه [34]. وبذلك صار هو الكتاب الوحيد الذي يستطيع أن يواجه الحالة العالميّة الراهنّة. إنّ أيّ خطاب يوجه إلى عالم اليوم لا بد أن يقوم على قواعد إنسانية وقيم مشتركة، وأن يكون منهجيّا، أي خطابا قائما على قواعد ضابطة للتفكير الموضوعي. وليس هناك كتاب على وجه الأرض يستطيع أن يوفر هذه الشروط إلا القرآن المجيد ذاته.

9- التدقيق في الواقع الحياتي بمركباته المختلفة باعتباره مصدرا لصياغة السؤال والإشكال الفقهيّ، أو "تنقيح المناط" كما يقول الأقدمون وتخريجه وتحقيقه. وما لم يُفهم هذا الواقع بمركباته كلّها فإنّه من المتعذر صياغة الإشكال الفقهيّ بشكل ملائم بحيث يمكن الذهاب به إلى رحاب القرآن الكريم لتثويره واستنطاقه الجواب. ففي العصر النبويّ كان الواقع يصوغ السؤال فيتنزّل الوحي بالجواب؛ أمّا في عصرنا هذا فإنّ الوحي بين أيدينا، ونحتاج إلى أن نتقن صياغة إشكاليّاتنا وأسئلتنا لنذهب بها إلى القرآن الكريم ونستنطّقه الجواب عنها، ونستنطق من سنّة الرسول ﷺ فقه التنزيل ومنهجيّة الربط بين النص المطلق والواقع النسبي المتغيّر نوعا وكمّاً.

10- دراسة القواعد الأصوليّة بكل تفاصيلها وفي مقدمتها مقاصد الشريعة، والقواعد الكلية، وذلك في محاولة للاستفادة بها في صياغة وبلورة أصول مبادئ فقه الأقليات المعاصر. ولابد من تكييف الدراسة للمقاصد، وربطها بالقيم العليا الحاكمة، وملاحظة الفروق الدقيقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، ووضع كل منها موضعه.

11- الإقرار بأن فقهنا الموروث ليس مرجعاً نهائياً للفتوى أو صياغة الحكم في مثل هذه الأمور، بل هو سوابق في الفتوى وفي القضاء يمكن الاستئناس بها واستخلاص

34- ينظر: رسالة الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة: دار التراث، 1982.

منهجيتها والبناء على ما يصلح البناء عليه منها. فإن وُجد في كلام الأقدمين ما يناسب الواقع، ويقارب روح الشرع وتدل عليه أصوله وقواعده استؤنس به – تأكيدا للتواصل والاستمرارية بين أجيال الأمة – دون أن يُرفع إلى مستوى النص الشرعي أو يؤثر في دوره، أو يعتبر فتوى مطابقة في القضية المتناولة. ولا غضاضة إذا كان سلفنا لا يملكون جواباً لإشكاليات لم يعيشوها، ووقائع لم تخطر لهم على بال مثل قضايانا المعاصرة.

12– اختبار هذه الأصول في الفقه الذي نتداوله في الواقع العملي، فلكل حكم فقهيّ أثر في الواقع قد يكون إيجابيّا إذا كان استخلاص الفتوى من مصدر التشريع وتم وفقا لقواعد منهجيّة ضابطة، وقد يحدث خلل في أي مستوى من المستويات، فيكون الأثر المترتب على الفتوى أو على الحكم في الواقع أثرا سلبيّا، فتجب مراجعته للتأكد والتحرير. وبذلك تكون عمليّة استنباط الأحكام وتقديم الفتاوى عبارة عن جدل متواصل بين الفقه والواقع، فالواقع مختبر يستطيع أن يبيّن لنا ملاءمة الفتوى أو عدم ملاءمتها، أو ما قد يترتب عليها من حرج. وبذلك يمكن أن يندرج في إطار "فقه الأقليات" وأصوله "فقه الموازنات" و"فقه الأولويات" و"فقه المآلات" و"فقه الواقع".

13– إن المنشغل بقضايا "فقه الأقليات" لا بد له من المهارة في منهج التعامل مع الكتاب والسنة، كلياته وجزئياته بشكل يجعله قادراً على الوصول إلى الدليل الجزئي في المسألة، دون غفلة أو تجاوز للكليات أو الدليل الكلي أو تعارض بين الكلي والجزئي. ولا شك أن علوم مقاصد الشريعة وتخريج الفروع على الأصول والقواعد الفقهية والجدل والفروق إضافة إلى علم أصول الفقه إجمالاً تشكل موارد أساسية لا يستغني عنها لتحقيق هذه المهارة. لكن الفقيه في حاجة ماسة إلى تحديد القواعد والوسائل الأساسية التي يستطيع الاستفادة بها في المسألة المطروحة عليه. على أن هناك قواعد عديدة تركها الأصوليون لمن بعدهم دون أن يفرعوا عليها كثيراً لعدم الإحساس بالحاجة الماسة إلى التفريع الزائد عليها في عصورهم لاختلاف المسائل والإشكالات، إضافة إلى خوفهم وحذرهم الشديد من أن يستغلها فقهاء السلطان

لإضفاء الشرعية على ما يريده السلاطين فيحصرها الفقهاء في جزئيات محدودة تلافياً لذلك فيتحول عندهم من الكلي إلى الجزئي. وبعض هذه القواعد مهم جداً لفقيه الأقليات إذا استطاع الوصول إليها، ودراستها وإعمالها بعد ذلك فقد توفر عليه جهداً كبيراً وتفتح له أبواباً واسعة، ومنها على سبيل المثال:

- "اعتبار المصالح ودرء المفاسد" وهي القاعدة الذهبية التي ارجع الإمام العز بن عبد السلام الفقه كله إليها[35]، والمصالح والمفاسد في محيط الأقليات وفي هذا العصر لا يجرى تقديرها وفقاً للآراء والتأملات والانطباعات أو التخمينات أو القياس على ما فات، بل لا بد من الاستفادة من العلوم الاجتماعية المعاصرة لتقدير هذه الأمور بشكل مناسب وتحديد ما هو مصلحة وما هو مفسدة بشكل سليم ودقيق؛ ليقوم الفقهاء الأكفاء بعد ذلك في تقييم تلك الأمور ومعايرتها بمعايير القرآن المجيد وبياناته وتطبيقاته في السنة النبوية المطهرة والنظر في السوابق التاريخية إن كان لها سوابق أو نظائر وإعطائها التقييم الشرعي المناسب. وهذه القاعدة أو الأصل استنبطت من آيات كريمة كثيرة، على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ (البقرة 29) وسائر آيات العمل الصالح والتسخير والاستخلاف والابتلاء، وحل الطيبات وتحريم الخبائث. كما تشهد لها السنن المبينة والمؤكدة لما جاء في القرآن المجيد من آيات وهي كثيرة جداً. لذلك اعتبر العلماء هذه القاعدة قاعدة جامعة كلية قطعية بشروطها التي أشرنا إليها. وهي من النماذج الأساسية في تضافر وتداخل العلوم والمعارف الاجتماعية مع العلوم والمعارف النقلية. وتتفرع عنها قواعد كثيرة أخرى، مثل "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" وقاعدة "مصلحة الأمة، أو الجماعة تقدم على مصالح الأفراد إذا وقع التعارض بينهما" وقاعدة "تقديم المصالح الدائمة على المصالح الظرفية المؤقتة" وقاعدة "يجوز فيما لا يمكن تغييره ما لا يجوز فيما يمكن تغييره" وقاعدة "يغتفر في الدوام والاستمرار ما لا يغتفر في الابتداء" ومثل قاعدة "التجاوز عما تعم به البلوى"

35- ينظر الأشباه والنظائر، للسيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ص 7، 8.

وقاعدة "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً" وقاعدة "لا عبرة بالظن البين خطؤه" وقاعدة "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد" وقاعدة "لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المجمع عليه" إلى قواعد كثيرة أخرى يمكن أن تندرج تحتها آلاف الفروع والمسائل الجزئية إذا اجتمعت مجموعة من العلماء في مختلف التخصصات، ودرست هذه القواعد، وما يمكن أن يتفرع عنها، أو يخرج عليها من مسائل.

– وهناك قاعدة أخرى دل القرآن المجيد عليها وبينت السنة النبوية المطهرة مضمونها وشيئاً من تطبيقاتها، وهي قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وهي في جملتها تعني، أن الإنسان لا يطالب بقبول وقوع أو إيقاع الضرر على نفسه أو ماله أو أي شيء من ضروراته أو حاجياته، أو تحسينياته. كما أنه ليس له الإضرار بغيره، أو إيقاع الضرر على الغير في أي شيء مما ذكرنا. وقد دلت عليها إشارات كل الآيات المتعلقة بالعدل، وعدم الاعتداء، وحفظ الضروريات والحاجيات الإنسانية، وقوله تعالى: ﴿**وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة 190) وقوله تعالى: ﴿**فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ**﴾ (التوبة 36) وقوله تعالى: ﴿**لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ**﴾ (البقرة 279). كما جاءت السنة مبينة لما في القرآن في هذا المجال، فقال عليه الصلاة والسلام "**لا ضرر ولا ضرار**"[36] وقد تفرعت عنها مجموعة من القواعد، منها "الضرر يزال" و"الضرورات تبيح المحظورات" و"ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها" و"المشقة تجلب التيسير" و"تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة" و"رفع الحرج" و"الأخذ بالأخف" فكل هذه القواعد[37] إذا أدرك الفقيه مداركها ومواردها واجتمع لها فقهاء يدركون هذه الجوانب وأعانهم عليه علماء اجتماعيات من تخصصات مختلفة فإن ذلك سوف ييسر على المسلمين خارج المحيط

36– رواه مالك في الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم 1461. وابن ماجة في الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم 2341.

37– ينظر في هذه القواعد: السيوطي، الأشباه والنظائر. ابن نجيم، الأشباه على النظائر. مصطفى الزرقا، شرح القواعد الفقهية.

الجغرافي الإسلامي أمورهم، ويعينهم على أن يحيوا حياة إسلامية طيبة وتنمو مجتمعاتهم بشكل طبيعي دون تناقض أو تعارض مع المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها. فالأصل في الشريعة التخفيف، ووضع الإصر والأغلال: فكل حرج في الحال أو في المآل مرفوع، ونحن في حاجة إلى أن نحسن التمييز بين ما هو حرج وبين المشاق المحتملة التي تصاحب التكليف عادة.

أما الكليات القرآنية التي لا ينبغي أن تغيب عن أذهان الفقهاء فرادى أو مجتمعين فهي: التوحيد، التزكية، العمران.

14- أن كل ما خلقه الله، لله ملكاً، وللعباد انتفاعاً.

15- الأصل حل الطيبات إلا ما استثنى.

16- الأصل تحريم الخبائث إلا ما استثنى.

17- الأصل حاكمية الكتاب فلا يستقل أي دليل بالتشريع خارج دائرة حاكميته.

18- الأصل ختم النبوة بخاتم النبيين سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ فلا نبي ولا رسول يأتي بعده، ومن أدعى غير ذلك فهو كاذب.

19- الأصل أنه لا مبدل لكلمات الله مطلقاً، فلا تصح أية دعوى لنسخ أو تبديل في القرآن، فكلماته جل شأنه مثل سننه في كونه وخلقه لن تجد لها تبديلا ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَات قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْت بِقُرْآن غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ (يونس 15) ﴿**لا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ**﴾ (يونس 64).

20- الأصل في الشريعة الإسلامية التخفيف، ووضع الإصر والأغلال، فكل حرج أو ما يؤدي إليه في هذه الشريعة مرفوع.

21- الأصل في الإنسان الحرية فلا يستعبد ولا يستذل، ولا يسجن ولا تنتهك له حرمة من الحرمات، أو يتلف له عضو أو يؤذى في نفسه أو جسمه إلا بدليل شرعي.

22- استحضار العهد مع الله ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ (الأعراف 172).

23- الاستخلاف الإلهي للإنسان وتسخير المسخرات له ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة 30).

24- الائتمان الإلهي للإنسان ودلالاته ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**﴾ (الأحزاب 72).

25- الأصل عدم التكليف إلا بدليل ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ (الأعراف 172).

26- الأصل في التكليف الابتلاء ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ**﴾ (المائدة 48) ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**﴾ (تبارك 2).

27- الجزاء ﴿**ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَى**﴾ (النجم 41) ﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (الواقعة 24).

28- الأصل هو الحق والحقيقة: فلا عبث في أي حكم ﴿**رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلا سُبْحَانَكَ**﴾ (آل عمران 191) ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ**﴾ (المؤمنون 115).

29- الإصلاح ﴿**إِنْ أُرِيدُ إِلا الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾ (هود 88).

30- الأصل هو الغائية ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلا لِيَعْبُدُونِي**﴾ (الذاريات 56) فلا مجال للعبث ولا لفقه لا غاية له.

31- الأصل: حل الطيبات إلا ما استثني، وتحريم الخبائث إلا ما استثنى ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (الأعراف 157) ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**﴾ (الأنعام 119).

الأسئلة الكبرى الضرورية:

لقد حاولنا حصر "الأسئلة الكبرى" التي على الفقيه استحضارها مع سائر ما تقدم من قواعد وأصول عند النظر في أية مسألة حادثة من مسائل الأقليات لنؤكد على أن من يتصدى للنظر في "فقه الأقليات" يحتاج إلى التأمل في هذه الأسئلة الكبرى التي يثيرها هذا الموضوع، ليحسن تنقيح المناط وتحقيقه، ويصيب حكم الله تعالى في الموضوع ما استطاع، ومن هذه الأسئلة:

1- كيف يجيب أبناء الأقلّية بدقة تعكس الخاص بهم والمشترك مع الآخرين عن السؤالين: من نحن؟ وماذا نريد ليكونوا على وعي تام بمقومات هويتهم؟

2- ما هي طبيعة النظم السياسية التي تعيش "الأقلّية" في ظلها؟ أهي ديمقراطية أم وراثية أم عسكرية؟

3- ما هي طبيعة الأكثريّة التي تعيش الأقلّية بينها، أهي أكثريّة متسلطة تستبد بها مشاعر الهيمنة والتفرد وعدم الرغبة في رؤية الآخرين يحتفظون بخصوصياتهم أو يستمتعون بها؟ أم هي أكثريّة تعمل على تحقيق توازن متحرك تحكمه قواعد مدروسة تقدم ضمانات للأقلّيات وخصوصياتها؟ وما حجم تلك الضمانات؟ وما هي آليات تشغيلها والحصول عليها؟

4- ما حجم هذه الأقليّة التي يراد التنظير الفقهي لها على المستويات المختلفة: البشريّة والثقافيّة والاقتصادية والسياسيّة؟

5- ما هي طبيعة التداخل المعاشي بين أطراف المجتمع؟ هل تتداخل الأقليّة مع الأكثريّة في الموارد والصناعات والمهن والأعمال و(الحقوق والواجبات) أو أنّ هناك تمايزا من خلال سياسات تسعى إلى إيجاد وتكريس الفواصل في هذه الجوانب؟

6- ما طبيعة الجغرافيا السكانية؟ هل هناك تداخل؟ أو أنّ هناك فواصل وعوازل طبيعيّة أو مصطنعة؟ وهل هناك موارد طبيعيّة خاصة بالأقليّة أو بالأكثريّة؟ أو أنّ هناك مشاركة في ذلك؟

7- هل تتمتع الأقلية بعمق حضاري وهويّة ثقافيّة تؤهل -ولو في المدى البعيد- للهيمنة الثقافيّة؟ وما أثر ذلك لدى الأكثريّة؟

8- هل للأقليّة امتداد خارج حدود الموطن المشترك، أو هي أقليّة مستقلة لا امتداد لها؟ وما تأثير ذلك في الحالتين؟

9- هل للأقليّة فعاليّات وأنشطة تحرص على التميزّ بها؟ وما هي تلك الفعاليّات؟ وما أثرها على مشاعر الأكثرية نحوها؟

10- هل تستطيع الأقلية ممارسة تلك الفعاليّات بشكل عفويّ وتلقائيّ، أو لا بد من قادة ومؤسسات من بينها تساعدها على تنظيم ممارستها لتلك الفعاليات؟

11- ما هو الدور الذي تلعبه هذه المؤسسات أو التنظيمات أو القيادات في حياة الأقليّة، هل هو تسليط مزيد من الضوء والتركيز على هويّتها الثقافيّة وخصوصياتها؟

12- هل تصبح هذه المؤسسات وسيلة لتكوين شبكة من المصالح لدى القائمين عليها، قد تساعد على استمرار التركيز على خصوصيات الأقليّة، وإقناعها بأنّ الخصوصيّة الثقافيّة هي المبرر والمسوغ لاعتبارها أقليّة؟ وهل يعود ذلك عليها بمشاعر سلبية أو إيجابية تجاه خصوصياتها؟

13- هل ستوصل هذه المؤسسات - دون أن تشعر - أبناء الأقلّية إلى طرح سؤال خطير حول مدى قيمة وأهميّة هذه الخصوصيات، ولم لا نتجاوزها فنريح ونستريح، أو نعمل على إقناع الأكثريّة بها؟ وما الذي يترتب على ذلك في الحالتين؟

14- إذا كانت الأقلّية تمثّل مزيجا من جذور تاريخيّة وعرقيّة مختلفة، فكيف يمكن تحديد معالم هويّتها الثقافيّة دون الوقوع في خطر دفع جمهورها إلى حالة الذوبان في الآخر أو الانكفاء على الذات؟

15- كيف يمكن إيجاد الوعي الضروري لتجاوز الأقلّية ما قد يحدث من ردود أفعال لدى الأكثريّة نتيجة بعض المواقف ذات العلاقة بالأكثرية، وامتصاص سلبيات هذه الأمور دون التفريط بإيجابياتها؟

16- كيف يمكن إنماء الفعاليّات المشتركة بين الأقلّية والأكثريّة؟ وما هي المستويات التي يجب ملاحظتها في هذه المجالات؟

17- كيف يمكن الوصل والفصل بين مقتضيات المحافظة على الهويّة الثقافيّة "الخاصة" والهويّة الثقافيّة "المشتركة"؟

18- ماذا على الأقلّية أن تفعل لتمييز ما يمكن أن يتحول إلى مشترك من أجزاء ثقافتها؟ وما الذي تستطيع أن تتبناه من المشترك المأخوذ من ثقافة الأكثريّة؟ وما هو دور الأكثريّة في هذا؟

19- هل هناك تاريخ صراعي بين ما تنتمي الأكثرية إليهم ومن تنتمي الأقلية إليهم، أو ليس هناك شيء من ذلك؟

20- هل للأقلية عمق خارج الوطن المشترك تتناقض ومصالحه أو توجهان معاً مصالح وتوجهات الأكثرية، وماذا على الأقلية أن تفعل في سائر الأحوال.

وبناء على هذه الأسئلة والتوضيحات الضرورية المتعلقة بالمنهج، وبتحقيق المناط، وبحجم الأسئلة المثارة، نستطيع التأكيد على أن الكثير من الاجتهادات الفقهية

القديمة التي نشأت في عصر تفرد الدولة الإسلامية بالقطبية لن تسعفنا كثيرا في تأسيس فقه أقليات معاصر، مع احترامنا لتلك الاجتهادات، وإقرارنا بفائدة البعض منها في حدوده الزمانية والمكانية. بل يلزمنا الرجوع إلى الوحي والتجربة الإسلامية الأولى، مع الاستئناس بأقوال بعض المجتهدين الذين عبروا عن الروح الإسلامية، وتحرروا من قيود التاريخ أكثر من غيرهم، دون اعتبار أقوالهم مصدرا مؤسسا لقاعدة شرعية حاكمة في "فقه الأقليات".

قاعدة في المبدأ الأساس في علاقة المسلمين بغيرهم

لقد تضمنت آيتان من القرآن الكريم قاعدة ذهبية في علاقة المسلمين بغيرهم، هما قول الله تعالى: ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (الممتحنة 8،9).

قال ابن الجوزي (ت 597هـ): "هذه الآية رخصة في صلة الذين لم ينصبوا الحرب للمسلمين، وجواز برهم، وإن كانت الموالاة – الشرعية – منقطعة عنهم ". [38]

وقال القرطبي: "هذه الآية رخصة من الله تعالى في صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم... قوله تعالى:"أن تبرّوهم" أي لا ينهاكم الله عن أن تبروا الذين لم يقاتلوكم..." [39]

وأكد ابن جرير (ت 310) على عموم الآية في غير المسلمين من كل الأديان والملل والنحل، فقال: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ**﴾ من جميع أصناف الملل والأديان أن تبروهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم. إن الله عز وجل عمّم بقوله ﴿**الَّذِينَ لَمْ**

38– ابن الجوزي، زاد المسير 39/8.

39– القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 43/18.

يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصص به بعضا دون بعض". [40]

وفسَّر جلّ المفسرين "القسط" الوارد في الآية بأنه العدل، لكن القاضي أبا بكر بن العربي (ت 543) أعطاه معنى آخر، باعتبار أن العدل واجب على المسلم تجاه الجميع أعداءً وأصدقاءً، لقوله تعالى: **﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾** (المائدة 8). أما القسط في هذه الآية فهو عند ابن العربي الإحسان بالمال: "(وتقسطوا إليهم): أي تعطوهم قسطا من أموالكم على وجه الصلة، وليس يريد به العدل، فإن العدل واجب في من قاتل وفي من لم يقاتل، قاله ابن العربي". [41]

لقد حددت هاتان الآيتان الأساس الأخلاقي والشرعي والقانوني الذي يجب أن يعامل به المسلمون غيرهم، وهو البر والقسط لكل من لم يناصبهم القتال أو العداء. وكل النوازل والمستجدات ينبغي محاكمتهما إلى ذلك الأساس. وما كان للعلاقة بين المسلمين وغيرهم أن تخرج عن الإطار العام والهدف الأسمى الذي من أجله أنزل الله الكتب وأرسل الرسل، وهو قيام الناس بالقسط: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾** (الحديد 25). فقاعدة (القيام بالقسط) قاعدة مطّردة، سواء تعلق الأمر بإعطاء غير المسلمين حقوقهم، أو سعي المسلمين إلى أخذ حقوقهم.

الأمة المُخرجة

وبينت آية من الكتاب الكريم اثنتين من خصائص أمة التوحيد هما: الخيرية والإخراج. قال تعالى: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾** (آل عمران 110). فهذه الآية تدل على أن خيرية هذه الأمة تتمثّل في أن اللَه تعالى أخرجها للناس لتُخرجهم

40- المصدر نفسه، 43/18.

41- تفسير القرطبي 43/18.

من الظلمات إلى النور. فهي أمة مُخرَجة (بفتح الراء) لا مخرجة (بكسره) ولا تنفك خيريتها عن دورها الرسالي على هذه الأرض المتمثل في "إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى" كما لخصه ربعي بن عامر رضي الله عنه أمام كسرى.

وقد بيّن المفسرون من السلف ومن المتأخرين على حد سواء الارتباط بين معنى الخيرية والإخراج: عن عكرمة في تفسير الآية قال: "خير الناس للناس، كان من قبلكم لا يأمن هذا في بلاد هذا، ولا هذا في بلاد هذا، فكلما "أينما" كنتم أمِن فيكم الأحمر والأسود، فأنتم خير الناس للناس" [42]، وقال ابن الجوزي: "كنتم خير الناس للناس" [43]، وقال ابن كثير: "المعنى أنهم خير الأمم، وأنفع الناس للناس" [44]، وقال النحّاس: والتقدير على هذا: "كنتم للناس خير أمة" [45]، وقال البغوي: "أي أنتم خير أمة للناس" [46]؛ وزاد أبو السعود الأمر توضيحا فقال: "أي كنتم خير الناس للناس، فهو صريح في أن الخيرية بمعنى النفع للناس، وإن فُهم ذلك من الإخراج لهم أيضاً، أي أُخرجت لأجلهم ومصلحتهم" [47]. وهو المعنى الذي استوحاه الخطيب فقال: "من رسالة هذه الأمة أن لا تحتجز الخير لنفسها، ولا تستأثر به حين يقع ليدها، بل تجعل منه نصيبا تبرُ به الإنسانية كلها". [48]

إن أمةً هاتان أخص خصائصها لا يمكن أن تحدها أرض، أو يختص بها مكان، بل لا بد أن تَخرج إلى الناس، وتبلغ رسالة الله إلى العالمين بالحكمة والموعظة الحسنة ليشاركها الاخرون خيريتهان وما من الله به عليها.. فأي كلام بعد ذلك عن "دار إسلام" و"دار كفر"، أو "دار إسلام" و"دار حرب " – بالمعنى الجغرافي لهذين

42– تفسير ابن أبي حاتم، 472/1 وقال المحقق: إسناده حسن.

43– ابن الجوزي: زاد المسير، 355/1.

44– الصابوني: مختصر تفسير ابن كثير 308/1.

45– تفسر القرطبي "الجامع لأحكام القرآن" 171/4.

46– البغوي: معالم التنزيل 121/1.

47– أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم 70/2.

48– عبد الكريم الخطيب: التفسير البياني للقرآن الكريم 548/4.

المصطلحين – إنما هو ضرب من التكلف وتضييق لآفاق الرسالة وتجاوز لغايات الرسالة لا يصلح التشبث بمصطلحات فقهية لم يعد لها ما يسوغ التشبث بها.

بل إن مفهوم "الأمة" في شرعنا لا يرتبط بالكم البشري أو الحيز الجغرافي أصلا، وإنما يرتبط بالمبدأ الإسلامي، حتى وإن تجسد ذلك المبدأ في شخص واحد؛ ولذلك استحق إبراهيم عليه السلام وصف "الأمة" في القرآن الكريم، لقنوته لله وشكره لأنعمه: ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (النحل 120،121).

وقد أدرك بعض علمائنا الأقدمين المغزى الذي نقصد إليه هنا، فربطوا تلك التحديدات بإمكان إظهار الإسلام وأمْن المسلمين فقط. فليست للإسلام حدود جغرافية، ودار الإسلام هي كل أرض يأمن فيها المسلم على دينه، حتى ولو عاش ضمن أكثرية غير مسلمة، ودار الكفر هي كل أرض لا يأمن فيها المؤمن على دينه، حتى ولو انتمى جميع أهلها إلى عقيدة الإسلام وحضارته.

قال الكاساني: "لا خلاف بين أصحابنا –الأحناف– في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها"[49]. أما دار الإسلام فقال القاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن: "تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها"[50]. وروى ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) عن الماوردي رأيا ذهب فيه إلى أبعد من ذلك، فاعتبر أن الإقامة في دار كفر يستطيع المسلم إظهار دينه فيها أولى من الإقامة في دار الإسلام، لما في ذلك من القيام بوظيفة جذب الناس إلى هذا الدين وتحسينه إليهم، ولو بمجرد الاحتكاك والمعايشة: "قال الماوردي: إذا قدَر "المسلم" على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها، لما يُترجّى من دخول غيره في الإسلام"[51].

49– الكاساني: بدائع الصنائع، 131/7.

50– المصدر السابق، 131/7.

51– ابن حجر: فتح الباري 230/7.

وعلى كل حال فقد كان الإمام فخر الدين الرازي موفقا غاية التوفيق حين ذكر ما قاله الشاشي وبنى عليه توجهه إلى تقديم بديل ممتاز عن تقسيم المعمورة، حيث قسّم الأرض كلها إلى دار دعوة بدلا من "دار الحرب" ودار إجابة بدلا من "دار الإسلام"، كما قسّم الناس إلى صنفين: أمّة الدعوة، وهم غير المسلمين، وأمّة الإجابة وهم المسلمون[52]. وعلى ذلك بنينا توجهنا إلى تقديم بديل عن تقسيم الإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ) للمعمورة إلى "دار إجابة" وهي الدار التي تسكنها امة الإجابة بدلاً من "دار الإسلام" و"دار دعوة" لدار التي تسكنها أمة الدعوة بدلاً من "دار الحرب".

الانتصار والإيجابية

ومما امتدح الله تعالى به عباده المؤمنين الإيجابية والانتصار لحقوقهم، ورفض البغي والظلم، وعدم الرضا بالمذلة والهوان. قال تعالى ﴿**إلا الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَات وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُوا منْ بَعْد ما ظُلمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَب يَنقَلِبُونَ**﴾ (الشعراء 227)، وقال تعالى ﴿**وَالَّذين إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ**﴾ (الشورى 39). قال ابن الجوزي معلقاً على هذه الآية الأخيرة: "ليس للمؤمن أن يذل نفسه"[53]، وقال ابن تيمية: "...وضد الانتصار العجز، وضد الصبر الجزع، فلا خير في الصبر ولا في الجزع، كما نجده في حال كثير من الناس، حتى بعض المتدينين إذا ظُلموا أو رأوا منكرا، فلا هم ينتصرون ولا يصبرون، بل يعجزون ويجزعون"[54].

فأي رضا من المسلمين بالدّون، أو بالمواقع الخلفية، وأي سلبية وانسحاب من التفاعل الإيجابي مع الوسط الذي يعيشون فيه يناقض مدلول هاتين الآيتين الداعيتين إلى الإيجابية والانتصار.

52- أنظر التفسير الكبير (191/8) ط عبد الرحمن محمد، المطبعة البهية المصرية، 1938.

53- ابن الجوزي: زاد المسير 122/7.

54- ابن تيمية: التفسير الكبير 59/6.

تحمُّل الغبش أو بعض الأمور المشتبهات[55]:

ولو اقتضت المشاركة الإيجابية للأقلّيات المسلمة مع الأكثريات تحمل نوع من المجاملة في نوع من الغبش الذي لا يمس جوهر العقيدة وأساسيات الدين، فهو أمر مغتفر إن شاء الله، لأن تحقيق الخير الكثير المرجوِّ متعذر بدونه. وليس هذا الأمر بجديد على الفقه الإسلامي، بل هو أمر قبله علماء الإسلام منذ نهاية الخلافة الراشدة وبداية فترة الملك ؛ فقد وضع الواقع الجديد أهل الخير أمام أحد خيارين: إما المشاركة الإيجابية مع قبول تنازلات يمليها واقع الظلم المتغلبين، وإما السلبية والانسحاب وترك الأمة في أيدي الظلمة. فاختاروا الخيار الأول إدراكا منهم لإيجابية الإسلام ومرونة تشريعاته. قال ابن تيمية مؤصِّلا هذا الأمر: "الواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه: فمن وليَ ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين، وأقام فيها ما يمكنه من ترك المحرمات، لم يؤاخَذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير من تولية الفجار"[56]. وقال: "وجود الظلم والمعاصي من بعض المسلمين وولاة أمورهم وعامّتهم لا يمنَع أن يُشارَك فيما يعمله من طاعة الله "[57]. ولو كان رحمه الله حيًّا الآن لأضاف: "بعض الكافرين وولاة أمورهم وعامتهم" تمشياً مع منطق الموازنة الشرعية الذي تبنّاه، ومراعاة لتغير الوقائع. ولأن رسول الله ﷺ علل أمره لأصحابه بالهجرة إلى الحبشة بقوله:" فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد"[58].

وانسجاما مع نفس المنطق تقبَّل ابن حجر سؤال الإمارة والحرص عليه– رغم نهي السنة عن ذلك – إذا كانت حقوق المسلمين ومصالحهم معرضة للإهدار والضياع، فقال: " من قام بالأمر "الإمارة" عند خشية الضياع يكون كمن أُعطي بغير سؤال،

55– نعني بها الأمور التي يعد الوقوع فيها منافياً للورع.

56– ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 167.

57– ابن تيمية: منهاج السنة، 113/4.

58– راجع: السيرة النبوية لأبن هشام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1994، 358/1.

لفقد الحرص غالبا عمن هذا شأنه، وقد يُغتفر الحرص في حق من تعيّن عليه لكونه يصير واجباً عليه" [59].

عبرة من الهجرة إلى الحبشة

وتضمنت التجربة الإسلامية الأولى مثالا على لجوء المسلمين إلى بلاد الكفر لحماية دينهم، هو الهجرة إلى الحبشة. ولهذا المثال أهمية خاصة لأنه وقع في عصر الاستضعاف الشبيه بحال المسلمين الآن، كما أنه وقع في عهد التشريع ونزول الوحي وبناءً على أمر رسول الله ﷺ به مما يضفي مغزى تأصيليا على الدروس والعبر المستخلصة منه.

وقد وقعت حادثة أثناء تلك الهجرة تحمل دلالة كبرى على ما يستطيع المسلمون المهاجرون فعله لحماية دينهم ورعاية مصالحهم، وكسب ودِّ غيرهم، بل واكتسابه إلى جانب الإسلام.

أورد الإمام أحمد بصيغ مختلفة وفي مواضع متعددة من مسنده تفاصيل هذه القصة الطويلة [60] وخلاصتها أن قريشاً أرادوا مضايقة المسلمين المهاجرين إلى الحبشة، فبعثوا عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي ربيعة محمّلَين بهدايا للنجاشي، ورشاوى لبطاركته، في محاولة لشراء الذمم من أجل تسليم المسلمين المستضعَفين إليهم.

وتكلم عمرو وعبد الله بين يدي النجاشي فقالا: "أيها الملك إنه قد صبا إلى بلدك منا غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم، ولم يدخلوا في دينك، وجاءوا بدين مبتدع لا نعرفه نحن ولا أنت، وقد بعثنا إليك أشرافُ قومهم من آبائهم وأعمامهم وعشائرهم لتردَّهم إليهم، فهم أعلى بهم عينا، وأعلم بما عابوا عليهم وعاتبوهم فيه.. فقالت بطاركته: صدقوا أيها الملك.. فأسلمْهم إليهما فليردانهم إلى بلادهم وقومهم". لكن النجاشي كان رجلا عادلاً، ولم يكن ليقبل الحكم غيابياً على من لم يسمع حجته؛

59– ابن حجر: فتح الباري 126/3.

60– انظر المسند: الأحاديث رقم: 1649، 14039، 17109، 21460.

فأمر بإحضار المسلمين "فلما جاءهم رسوله اجتمعوا ثم قال بعضهم لبعض: ما تقولون للرجل إذا جئتموه؟ قالوا: نقول والله ما علمنا وما أمرنا به نبينا ﷺ كائن في ذلك ما هو كائن. فلما جاءوه وقد دعا النجاشي أساقفته فنشروا مصاحفهم حوله ليسألهم، فقال: ما هذا الدين الذي فارقتم فيه قومكم ولم تدخلوا في ديني ولا في دين أحد من هذه الأمم؟ قالت "أم سلمة راوية الحديث" فكان الذي كلمه جعفر بن أبي طالب، فقال: أيها الملك، كنا قوماً أهل جاهلية، نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام ونسيء الجوار ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله تعالى لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمر بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكْل مال اليتيم وقذف المحصنة، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام – قالت: فعدّد عليه أمور الإسلام – فصدّقناه وآمنّا به واتّبعناه على ما جاء به... فعدا علينا قومنا فعذبونا، وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان..وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث. ولما قهرونا وظلمونا وشقّوا علينا وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلدك واخترناك على من سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا نُظلم عندك أيها الملك". وتوضح رواية أخرى أن جعفر لما دخل على النجاشي خالف العرف السائد الذي يقضي بالسجود للملك "فسلم ولم يسجد، فقالوا له: مالك لا تسجد للملك؟ قال إنّا لا نسجد إلا لله عز وجل".

وانتهت المناظرة بانتصار المسلمين، واقتناع النجاشي بعدالة قضيتهم، ورجع رسولا قريش من عند النجاشي شرّ مرجع "فخرجا من عنده مقبوحيْن مردودا عليهما ما جاءا به" حسب تعبير أم المؤمنين أم سلمة.

ثم توطدت العلاقة بين المسلمين وذلك الملك المسيحي إلى درجة أنهم لجّوا في الدعاء له بالنصر حين ظهر من ينازعه ملكه، قالت أم سلمة: "...ودعونا الله تعالى للنجاشي بالظهور على عدوه، والتمكين له في بلاده".

وكانت النتيجة المنطقية لتلك العلاقة الوثيقة أن اعتنق النجاشي الإسلام في نهاية المطاف. وحين توفى أدى رسول الله ﷺ صلاة الغائب ودعا أصحابه للصلاة عليه، وقال: "**قوموا فصلوا على أخيكم النجاشي**"[61].

خلاصات

بناء على ما اتضح من موازين الوحي، وخصائص أمة التوحيد، ومن المحددات المنهجية اللازمة ثم من تجربة المسلمين الأوائل في الحبشة، نستطيع التوصل إلى الخلاصات التالية:

1- إن وجود المسلمين في أي بلد غير إسلامي يجب التخطيط له باعتباره وجودا مستمرا ومتناميا، لا باعتباره وجودا طارئا أو إقامة مؤقتة أملتها الظروف السياسية والاقتصادية في العالم الإسلامي. ولا حجة في رجوع المهاجرين من الحبشة، لأن الهجرة كانت واجبة في صدر الدعوة وبناء المجتمع الجديد، ثم سقط ذلك الوجوب بالفتح، كما قال ﷺ: "**لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية**"[62]. كما أن رجوعهم كان مواصلة لهجرة جديدة، لأن مكة هي موطنهم.

2- ينبغي لأبناء الأقليات المسلمة أن لا يقيدوا أنفسهم باصطلاحات فقهية تاريخية لم ترد في الوحي مثل "دار الإسلام ودار الكفر أو الحرب". وعليهم أن ينطلقوا من المنظور القرآني ﴿**إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (الأعراف 128)، ﴿**أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾ (الأنبياء 105).

61- راجع: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، القاهرة: مطبعة السعادة، 1910، 109/1.

62- رواه البخاري في الجهاد، باب فضل الجهاد، رقم 2631، ومسلم في الإمارة، باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير، رقم 1864.

3– من واجب الأقليات من المسلمين أن يشاركوا الأكثريات في الحياة السياسية والاجتماعية وما إليها مما لم يمنع الشرع منه مشاركة إيجابية، انتصارا لحقوقهم، ودعما لإخوتهم في العقيدة أينما كانوا، وتبليغا لحقائق الإسلام، وتحقيقا لعالميته. ولقد قلنا إن ذلك "من واجبهم"، لأننا لا نعتبره مجرد "حق" يمكنهم التنازل عنه، أو "رخصة" يسعهم عدم الأخذ بها، بل هو واجب على الكفاية وعلى الأعيان.

4– كل منصب أو ولاية حصل عليها المسلمون بأنفسهم، أو أمكنهم التأثير على مَن فيها من غيرهم، تعتبر مكسبا لهم من حيث تحسين أحوالهم، وتعديل النظم والقوانين التي تمس صميم وجودهم، بل والتي لا تنسجم مع فلسفة الإسلام الأخلاقية. ومن حيث التأثير على القرارت السياسية ذات الصلة بقضاياهم، وربما بقضايا الشعوب الإسلامية الأخرى.

5– كل ما يعين على تحقيق هذه الغايات النبيلة من الوسائل الشرعية فهو يأخذ حكمها. ويشمل ذلك تقدم المسلم لبعض المناصب السياسية، وتبنّي أحد المترشحين غير المسلمين – إذا كان أكثر نفعا للمسلمين، أو أقل ضررا عليهم – ودعمه بالمال إذا لزم الأمر، فقد أباح الله تعالى بِرَّهم وصلتهم دون مقابل، فكيف إذا ترتب على ذلك مردود واضح ومصلحة متحققة. وفي تفسير ابن العربي للفظ "القسط" ما يمكن الاستئناس به في هذا المجال.

6– إن انتزاع المسلمين لحقوقهم في بلد يمثلون أقلية فيه، وتفاعلهم الإيجابي مع أهل البلد الأصليين، يقتضي منهم تشاورا وتكاتفا واتفاقا في الكليات، وتعاذرا في الجزئيات والخلافيات. ولنا في سلفنا من المهاجرين إلى الحبشة أسوة حين اجتمعوا وتشاوروا حول أمثل الصيغ للردّ على الموقف الحرج الذي وضعتهم قريش فيه.

7– يحتاج أبناء الأقليات المسلمة إلى ترسيخ الإيمان بالله، وتدعيم الثقة في الإسلام، حتى لا يدفعهم التفاعل مع غيرهم إلى تنازلات تمس أساس الدين مجاراة لعرف سائد أو تيار جارف. وفي رفض جعفر السجود للنجاشي – كما فعل خصماه وكما يقضي العرف – أسوة في هذا السبيل.

8- تحتاج الأقليات المسلمة إلى حسن التعبير عن حقائق الإسلام الخالدة، ونظام قيمه الإنساني الرفيع، كما فعل جعفر في خطبته البليغة التي أوجز فيها أمهات الفضائل الإسلامية، وأوضح الفرق بينها وبين الحياة الجاهلية. وبذلك لا يكسب المسلمون تعاطف الناس فقط، بل يكسبون الناس أنفسهم للالتحاق بركب التوحيد.

9- إن فن الإقناع وعلم العلاقات العامة لهما دور يحسن الانتباه إليه. فالكلام الذي ختم به جعفر خطبته يدخل في هذا السياق: "خرجنا إلى بلدك واخترناك على من سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا نُظلم عندك أيها الملك". وبه نختم هذه الملاحظات التي نرجو أن يجد فيها طالب الحق ما يعينه على حسن تصور الحكم الشرعي في هذا الأمر، وتجد فيها الأقليات الإسلامية ما يرفع عنها بعض الحرج عند التفاعل مع الأكثرية في كل ما من شأنه خدمة المواطن المشترك والقضايا المشتركة، ولا يتقاطع مع أحكام شرعية قطعية، ويدفعها إلى مزيد من الإيجابية والتضحية في خدمة الإسلام وإيصال نوره إلى العالمين.

وبالله تعالى التوفيق، وهو الهادي إلى أقوم طريق.

الفرق بين الضرورة والحاجة
تطبيقاً على بعض
أحوال الأقليات المسلمة

الشيخ عبد الله بن بيّه

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

مقدمــة

إن إعمال الحاجة في الأحكام أصبح من المشتبهات التي لا يعلمها كثير من الناس، أضف إلى ذلك أن أكثر القضايا الفقهية المعاصرة سواءً تلك التي وقع البت فيها من طرف المجامع أو تلك التي لا تزال منشورة أمامها ترجع إلى إشكالية تقدير الحاجة وتقدير الحكم الذي ينشأ عنها: هل تلحق بالضرورة فتعطى حكمها أو لا تلحق بها؟ سواءً كانت قضايا طبية تتعلق بعلاج العقم مثلاً أو الإجهاض، أو قضايا اقتصادية تتعلق بالعقود الجديدة من إيجار ينتهي بالتمليك أو تأمين بأنواعه، أو أحكام الشركات والأسهم وعقود التوريد والشروط الجزائية الحافزة على الوفاء بمقتضى العقد. مما يعني أن تحديد علاقة الحاجة بالضرورة أصبح مفتاحاً لأقفال معضلة المعاملات الفقهية في العصر الحديث.

وسأحاول الآن – عوداً على بدء – أن أنثر كنانة هذا الموضوع لأعجم عيدانها وأغور في أغوارها وأصعد في قنانها (وكم بالقنان من محل ومحرم). وذلك حسب الخطة التالية:

1. تعريف الضرورة:
   - لغة واصطلاحاً: من نصوص اللغويين ونصوص الأصوليين والفقهاء.
   - أصل مشروعية الضرورة.
2. تعريف الحاجة:
   - لغة واصطلاحاً: من نصوص اللغويين ونصوص الأصوليين والفقهاء مع أمثلة فقهية تبرز الفرق بينها وبين الضرورة.
   - أصل مشروعية الحاجة.

3. نتيجة التعريفين: التشابك اللغوي والتداخل الفقهي والأصولي، منشأه الاشتراك أو التشكيك.
4. المصطلحات ذات العلاقة بموضوع الضرورة والحاجة.
5. إجمال الفروق بين الضرورة والحاجة بناءً على ما ذكرناه من الفقهاء والأصوليين واللغويين.
6. وأخيراً تطبيقات معاصرة من قرارات المجلس الأوربي للإفتاء ومجمع الفقه الإسلامي بجدة مع التعليق على هذه القرارات.
7. خاتمة تتضمن نتائج البحث.

تعريف الضرورة لغةً واصطلاحاً:

الضرورة في الاصطلاح لها ثلاثة معان: المعنى الفقهي الخاص الذي يبيح المحرم والمعنى الاستعمالي الموسع وهو يشملُ الحاجة، والمعنى الأصولي.

الضرورة لغة:

قال مجد الدين الفيروز أبادي في القاموس ممزوجاً بشرحه: (والاضطرار الاحتياج إلى الشيء) وقد (اضطر إليه) أمر (أحوجه وألجأه فاضطُر. بضم الطاء) بناؤه افتعل جعلت التاء طاء لأن التاء لم يحسن لفظه مع الضاد (والاسم الضرة) بالفتح. قال دريد بن الصمة:

وتخرج منه ضرة القوم مصدقاً   وطول السرى دري عضب مهند

أي تلألؤ عضب. وفي حديث علي رضي الله عنه رفعه أنه نهى عن بيع المضطر. قال ابن الأثير: وهذا يكون من وجهين أحدهما أن يضطر إلى العقد من طريق الإكراه عليه، قال: "وهذا بيع فاسد لا ينعقد، والثاني أن يضطر إلى البيع لدين ركبه أو مؤنة ترهقه فيبيع ما في يده بالوكس للضرورة، وهذا سبيله في حق الدين والمروءة أن لا يبايع على هذا الوجه ولكن يُعان ويُقرض إلى الميسرة أو تُشترى سلعته بقيمتها فإن

عقد البيع مع الضرورة على هذا الوجه صح ولم يفسخ مع كراهة أهل العلم له". ومعنى البيع هذا الشراء أو المبايعة أو قبول البيع.

وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿**فمن اضطُرَّ غير باغٍ ولا عادٍ**﴾ أي فمن أُلجيء إلى أكل الميتة وما حرم وضيّق عليه الأمر بالجوع وأصله من الضرر وهو الضيق.

(والضرورة الحاجة) ويجمع على الضرورات (كالضارورة والضارور والضاروراء) الأخيران نقلهما الصاغاتي وأنشد في اللسان على الضارورة:

أثيبي أخا ضارورة أصفق العدى   عليه وقلت في الصديق أواصره

وقال الليث: الضرورة اسم لمصدر الاضطرار، تقول حملتني الضرورة على كذا وكذا.

قلت: فعلى هذا الضرورة والضرة كلاهما اسمان فكان الأولى أن يقول المصنف كالضرة والضرورة ثم يقول وهي أيضاً الحاجة الخ كما لا يخفى.

وفي حديث سمرة يجزئ من الضارورة صبوح أو غبوق. أي إنما يحل للمضطر من الميتة أن يأكل منها ما يسد الرمق من غداء أو عشاء وليس له أن يجمع بينهما. (والضرر) محركة (الضيق) يقال مكان ذو ضرر أي ذو ضيق. (تاج العروس: 349/3).

وإنما ذكرت هذا النص على طوله ليستبين القارىء الشيات اللغوية التي كانت وبدون شك عاملاً من عوامل تفاوت أقوال الفقهاء في معنى الضرورة. وقد يكون من المطلوب أن ينبّه إلى بعض الألفاظ التي وردت في هذا النص لتعريف الضرورة وهي الاحتياج والحاجة والإلجاء والضيق وما يكون حافزاً لها من دين يركب المضطر أو مؤنة ترهقه أو إكراه يجبره أو جوع يلجؤه أو أعداء يصفقون عليه كل هذه المعاني التي أشار إليها أهل اللغة وهي معانٍ تشير إلى الشدة والحرج وهي التي دندن حولها الفقهاء كما سترى.

الضرورة اصطلاحاً:

والضرورة في الاصطلاح فقهية وتطلق إطلاقين أحدهما: ضرورة قصوى تبيح المحرّم سوى ما استُثني. والثانية: ضرورة دون ذلك وهي المعبّر عنها بالحاجة إلاّ أنهم يطلقون عليها الضرورة في الاستعمال توسعاً، وغير الفقهية وتُسمى ضرورة أصولية وهي: الضرورة العامة بالجنس، ولعل إمام الحرمين من أول من انتبه إلى ذلك حيث قال في البرهان: "إن الضرورة على أقسام، فقد لا تبيح الضرورة نوعاً يتناهى قبحه كما ذكرناه. وقد تبيح الضرورة الشيء ولكن لا تثبت حكماً كلّيّاً في الجنس، بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير (وهذه هي الضرورة التي تعني بالضرورة الفقهية بالمعنى الأخص). والقسم الثالث ما يرتبط في أصله بالضرورة ولكن لا ينظر الشرع في الآحاد والأشخاص وهذا كالبيع وما في معناه (البرهان: ص 942).

ولنبدأ في تعريف أقسام الضرورة:

1- الضرورة الفقهية بالمعنى الأخص:

عرّفها السيوطي بقوله: (فالضرورة بلوغه حدّاً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام) (الأشباه والنظائر: ص61). وهذه هي الضرورة التي قال عنها إمام الحرمين أنها لا تثبت حكماً كلياً في الجنس بل يعتبر تحقيقها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير كما أسلفنا.

قال في مغني المحتاج وهو "شافعي": (من خاف من عدم الأكل على نفسه موتاً أو مرضاً مخوفاً أو زيادته أو طول مدته أو انقطاعه عن رفقته أو خاف ضعف مشي أو ركوب ولم يجد حلالاً يأكله ووجد حراماً لزمه أكله). الرملي: الدردير في الشرح الصغير "مالكي": (الضرورة هي حفظ النفوس من الهلاك أو شدة الضرر) (الدردير: 183/2).

وفسّر الزرقاني في شرحه الضرورة قائلاً: (وهي خوف الهلاك على النفس علماً أو ظناً) إلاّ أنه بعد ذلك نقل عن التتائي على الرسالة قوله: "وهل حد الاضطرار خوف

الهلاك أو خوف المرض، قولان لمالك والشافعي". (الزرقاني: 8/3).

عرّفها الجصاص (حنفي): "هي خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل" (أحكام القرآن: 195/1).

قال القرطبي: الاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم أو بجوع من مخمصة والذي عليه الجمهور من الفقهاء والعلماء في معنى الآية هو من صيره العدم والغرث وهو الجوع إلى ذلك، وقيل معناه أكره وغلب على أكل هذه المحرّمات. (القرطبي: 225/2).

2- الضرورة بالمعنى الاستعمالي الفقهي الموسع والتي تعني الحاجة:

قال خليل: "وصح قبله (أي بدو الصلاح) مع أصله أو ألحق به أو على شرط قطعه إن نفع واضطر أي احتيج كما في التوضيح عن اللخمي لا بلوغ الحد الذي ينتفي معه الاختيار". (الزرقاني: 187/5).

ومن استعمال الضرورة ويُراد بها الحاجة قول المازري في شروط اغتفار الغرر اليسير: قال ابن عرفة: "زاد المازري كون متعلق اليسير غير مقصود وضرورة ارتكابه، وقرره بقوله منه بيع الأجنة وجواز بيع الجبة المجهول قدر حشوها الممنوع بيعه وحده وجواز الكراء لشهر مع احتمال نقصه وتمامه وجواز دخول الحمام مع قدر ماء الناس ولبثهم فيه والشرب من الساقي إجماعاً، في الجميع دليل على إلغاء ما هو يسير دعت الضرورة للغوه". ابن عبد السلام في زيادة المازري إشكال ورد هذا "الإشكال" ابن عرفة (المواّق في التاج والإكليل بهامش الحطاب 365/4). بينما عبّر خليل بالحاجة في هذه المسألة حيث قال: "واغتفر غرر يسير للحاجة لم يقصد" (نفس المرجع والصفحة).

وقد نبَّه البناني في حاشيته على عبارة المازري قائلاً: "ولذا عبّر المازري عن قيد الحاجة بالضرورة وهي أخص من الحاجة لكن الخطاب سهل" (حاشية البناني على الزرقاني: 80/5).

وممن استعملها بمعنى الحاجة من الشافعية صاحب نهاية المحتاج قائلاً: "نعم الأولى بيعه ما زاد عليها ما فضل عن كفايته ومؤنة سنة ويجبر من عنده زائد على ذلك في زمن الضرورة. وعلم مما تقرر اختصاص تحريم الاحتكار بالأقوات" (47/2).

فالضرورة هنا الحاجة، لأن الاضطرار إذا تحقق لم يبق للمالك كفاية سنة حسب عبارة أبي الضياء الشبراملسي في الحاشية على نفس الصفحة.

3- المعنى الأصولي للضرورة:

للضرورة معنى ثالث هو المعنى الأصولي ونبَّه عليه إمام الحرمين في البرهان في القسم الثالث، وقد ذكرناه. وقد زاد الأمر وضوحاً عندما قال: وهو يعتبر البيع من الضروري ويلتحق به (الضروري) تصحيح البيع فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجرّ ذلك ضرورة ظاهرة فمستند البيع إذا آل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها فلا نظر إلى طلب تحقيقها في آحاد النوع. (ص 923 وما بعدها).

وقد أوضح الشاطبي بأنها إحدى الكليات الثلاث التي ترجع إليها مقاصد الشريعة حيث يقول: "فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين" وتكلم الشاطبي عن مراعاة الضرورة من جانب الوجود ومراعاتها من جانب العدم ومثّل لذلك بأصول العبادات والمعاملات (فليراجع: 98/2).

وهذا هو الكلي المعبّر عنه بالضروري لأنه من ضرورات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله حسب عبارة الطوفي (209/3).

ويعبّر عنها بالضرورة بالنظر إلى المصلحة الواقعة في محلها، فمن ذلك قول الغزالي متحدثاً عن المصلحة المرسلة: "وإن وقعت في موقع الضرورة جاز أن يؤدى إليها اجتهاد مجتهد بشرط أن تكون قطعية كلية" (الطوفي: 211/3). ومثله قول

الشوكاني: "أنها إن كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة فإن فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر، والمراد بالضرورية أن تكون من الضروريات الخمس وبالكلية أن تعم جميع المسلمين، لا لو كانت لبعض الناس دون بعض أو في حالة مخصوصة دون حالة". (الشوكاني: إرشاد الفحول: ص 242).

وقال الشاطبي: "مجموع الضروريات خمس وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل" (الموافقات: 3/10).

وأما لماذا سُميت بالضرورة؟ إما لأنها ضرورة لانتظام حياة الناس كما تقدم، أو لأن اعتبارها "التفات إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد بل بأدلة خارجة عن الحصر" (إرشاد الفحول: ص 242).

وقد تحدث أكثر الأصوليين عن الضرورة والضروري في المعرض المناسب المرسل لإثبات حكم بالمصلحة المستندة إليه من غير اعتبار القياس بشروطه، والأحكام التي تثبت عند القائل بها، كمالك، أحكام مستمرة وهي لا يتأتى العمل بها إلاّ عند غيبة النص.

وقد تكون استثناء من عموم كما يدل عليه الاستشهاد التالي:

قال الباجي: "واختلف قول مالك في الرجل يأتي دار السكة فيدفع إليهم فضة وزناً ويأخذ منهم وزناً دراهم ويعطيهم أجرة العمل. فقال مرة: أرجو أن يكون خفيفاً. وذكره ابن المواز ورواه عيسى عن ابن القاسم ومنع ذلك عيسى بن دينار وحكاه ابن حبيب عن جماعة من أصحاب مالك، وبه قال أبو حنيفة والشافعي. وجه رواية الجواز على الكراهية ما احتج به من ضرورة الناس إلى الدراهم وتعذر الصرف إلاّ في ذلك الموضع مع حاجة الناس إلى الاستعجال وانحفاز المسافر للمرور مع أصحابه وخوفه على نفسه في الانفراد ويخاف إن غاب عنه ذهبه أن لا يعطاه ويمطل به والضرورة العامة تبيح المحظور. أما اليوم فقد صار الضرب بكل بلد واتسع الأمر فلا يجوز ووجه رواية المنع أنه لا يخلو أن يكون بيعاً أو إجارة، فإن كان بيعاً ففيه

التفاضل في الذهب، وإن كان إجارة فهو إجارة وسلف وذلك غير جائز في الوجهين" (المنتقى: 259/4).

قلت: وضرورة الناس المذكورة هنا وكذلك الضرورة العامة إنما هي بمعنى الحاجة العامة ولكن يفهم من كلام أبي الوليد أن ما كان هذا سبيله من إثبات الأحكام من أجل الضرورة العامة بالاجتهاد يزول بزوال الوضع الذي أدى إليه وليس كتلك الثابتة بنص الشارع.

وعن استعمال الضرورة في معنى الحاجة بالمعنى الأصولي قول مالك في مسألة الرد على الدرهم (من مسائل الصرف) ؛ قال مالك: كنا نمنعه ويخالفنا أهل العراق ثم أجزناه لضرورة الناس ولأنهم لا يقصدون به صرفاً.

فكان سيدي ابن سراج رحمه الله يقول: رجع مالك في الرد على الدرهم لقول غيره من أجل الضرورة. (الموّاق: 301/4).

وبعد التعريف بالضرورة لغة وبالضرورة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين نلاحظ أن الضرورة أمر يورث ضيقاً ومشقة إلاّ أن هذا الضيق يتفاوت في شدته فالضرورة من باب الكلي المشكك عند المناطقة وهو كما قال الأخضري في شرحه لنظمه (السلم) في المنطق وإن اختلف فيها بالشدة والضعف سمي كلياً مشككاً كالبياض فإنَّ معناه في الورق أقوى من معناه في القميص مثلاً. وهذا بخلاف المتواطيء وهو الذي اتحد معناه في أفراده كالإنسان. (يُراجع شرح السلم عند قوله):

ونسبة الألفاظ للمعاني خمسة أقسام بلا نقصان
تواطؤ تشاكك تخالف والاشتراك عكسه الترادف

وأرى أن التنبيه على الضرورة والمشقة والحاجة ثلاثتهن من باب الكلي المشكك قد يكون مفتاحاً لفهم اختلاف عبارات اللغويين والفقهاء، فالضرورة يمكن أن تُطلق في حال الشدة القصوى كما يمكن أن تُطلق في حالات دون ذلك وبالتالي تترتب أحكام مختلفة على ذلك كما رأيت.

أصل مشروعية حكم الضرورة:

في قول الله تعالى: ﴿**وقد فصَّل لكم ما حُرِّم عليكم إلاَّ ما اضطُررتم إليه**﴾ (سورة الأنعام 119)

قال الجصاص: ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات وأطلق الإباحة في بعضها لوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله تعالى: ﴿**وقد فصَّل لكم ما حُرِّم عليكم إلاَّ ما اضطُررتم إليه**﴾ (سورة الأنعام 119) فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وُجدت فيها. (أحكام القرآن للجصاص: 147/1).

وقال تعالى: ﴿**فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه**﴾ (البقرة 173). قال ابن عطية: "ومعنى اضطر عدم" وغرث، هذا هو الصحيح الذي عليه جمهور العلماء والفقهاء. وقيل: معناه أكره وغلب على أكل هذه المحرمات (المحرر الوجيز لابن عطية: 71/2). والنصوص كثيرة بهذا المعنى.

وبالوقوف عند قوله تعالى: ﴿**وقد فصَّل لكم ما حُرِّم عليكم إلاَّ ما اضطُررتم إليه**﴾، يفهم المرء معنيين: المعنى الذي ذكره الجصاص وهو وجود الإباحة حيثما وجدت الضرورة. ومعنى آخر وهو إنما فصّل من المحرمات لا تبيحه إلاّ الضرورة. وهذا ما يشير إليه الحصر في استثناء عموم من عموم يمكن أن يفهم منه بسهولة أن الحاجة إنما تدخل المجملات ولا تدخل في المفصلات والله أعلم.

تعريف الحاجة:

فقد قال الفيروز أبادي ممزوجاً بشارحه:

(والحاجة) المأربة (م) أي معروفة، وقوله تعالى: ﴿**ولتبلغوا عليها حاجةً في صدوركم**﴾ (غافر80). قال ثعلب: يعني الأسفار. وعن شيخنا: وقيل أن الحاجة تُطلق على نفس الافتقار وعلى الشيء الذي يفتقر إليه، وقال الشيخ أبو هلال العسكري في فروقه: الحاجة القصور عن المبلغ المطلوب، يُقال الثوب يحتاج إلى خرقة والفقر خلاف الغنى والفرق بين النقص والحاجة أن النقص سببها والمحتاج

يحتاج إلى نقصه والنقص أعم منها لاستعماله في المحتاج وغيره، ثم قال: قلت وغيره فرق بأن الحاجة أعم من الفقر وبعض بالعموم والخصوص الوجهي وبه تبين أن عطف الحاجة على الفقر هو تفسيري أو عطف الأعم أو الأخص أو غير ذلك فتأمل. قلت: صريح كلام شيخنا أن الحاجة معطوف على الفقر وليس كذلك بل قوله والحاجة كلام مستقل مبتدأ وخبره قوله معروف كما هو ظاهر فلا يحتاج إلى ما ذكره من الوجوه (كالحوجاء) بالفتح والمد (و) قد (تحوج) إذا (طلبها) أي الحاجة بعد الحاجة وخرج يتحوج يتطلب ما يحتاجه من معيشته، وفي اللسان تحوج إلى الشيء احتاج إليه وأراده (ج حاج) قال الشاعر:

وأرضع حاجة بلبان أخرى   كذاك الحاج ترضع باللبان

أما الحاجة في الاصطلاح فعلى ضربين: حاجة عامة قد تنزل منزلة الضرورة وهذه هي الحاجة الأصولية وقد سمّاها بعضهم بالضرورة العامة كما أسلفنا، وحاجة فقهية خاصة حكمها مؤقت تعتبر توسيعاً لمعنى الضرورة.

أولاً: الحاجة العامة (الأصولية)

قال إمام الحرمين في المعنى الأول: "والضرب الثاني ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، ومثل هذا تصحيح الإجارة فإنها مبنية على الحاجة إلى المساكن، مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ الضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه الجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس، وهذا ما يتعلق بأحكام الإيالة والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن". (البرهان 924).

وقال أيضاً: "ونحن نرى أن ننبّه قبل تبيين القول فيه على أمر وهو أن الإجارة جازت خارجة عن الأقيسة التي سميناها جزئية في القسم الأول فإن مقابلة العوض الموجود

بالعوض المعدوم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات فإن قياسها أن لا يتقابل إلاّ موجودان ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص". (البرهان 931).

وسلك تلميذه أبو حامد الغزالي مسلكه في كتابه "شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل" حيث قال في معرض كلامه عن الضرورة التي سنعود إليه في محله من هذا البحث: "والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد" (ص 246).

وإلى جانب هذا الكلام نرى الغزالي نفسه عندما يتحدث عن المصلحة يقول "إنها وإن وقعت في موضوع الحاجة أو التتمة لم تعتبر وإن وقعت في موضع الضرورة جاز أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد بشرط أن تكون قطعية كلية كما أسلفنا".

وقفى على أثره تلميذه أبو بكر بن العربي المالكي حيث قال في كتابه القبس (القاعدة السابعة): "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرّم" وبعد أن ضرب مثلاً لذلك باستثناء القرض الذي يضرب له أجل عند مالك من بيع الذهب بالذهب إلى أجل، أضاف: "ومن ذلك حديث العرايا وبيع التمر فيها على رؤوس النخيل بالتمر الموضوع على الأرض وفيه من الربا ثلاثة أوجه: بيع الرطب باليابس والعمل بالحرز والتخمين في تقدير المالين الربويين وتأخير القابض إن قلنا أنه يعطيها له إذا حضر جذاذ النخل" (القبس: 2/790–791).

إلاّ أن بعض الفقهاء كابن نجيم والسيوطي نقلوا الحاجة من مفهومها الأصولي إلى القواعد الفقهية دون تقديم ضوابط مما أوهم بعض الباحثين المعاصرين أنه كلما لاحت لوائح مشقة أو عرضت حاجة يعلن الإباحة وكأنه يستند إلى قاعدة قطعية تدل على الحكم بلا واسطة شأن الضرورة الفقهية بمعناها الأخص لا فرق بينهما. ولهذا فسنعرض نص القاعدة عند السيوطي لتكون مدخلاً لإبداء الفروق الكثيرة بين الضرورة والحاجة.

قال السيوطي (القاعدة الخامسة): الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة. (من الأولى) مشروعية الإجارة والجعالة والحوالة ونحوها جوزت على خلاف القياس لما في الأولى من ورود العقد على منافع معدومة، وفي الثانية من الجهالة وفي الثالثة من بيع الدين بالدين لعموم الحاجة إلى ذلك. والحاجة إذا عمّت كانت كالضرورة ومنها ضمان الدرك جوز على خلاف القياس إذ البائع إذا با ع ملك نفسه ليس ما أخذه من الثمن ديناً عليه حتى يضمن لكن لاحتياج الناس إلى معاملة من لا يعرفون ولا يؤمن خروج المبيع مستحقاً، ومنها مصلحة الصلح وإباحة النظر للمعاملة ونحوها وغير ذلك. من الثانية تضبيب الإناء بالفضة ويجوز للحاجة ولا يعتبر العجز عن غير الفضة لأنه يبيح أصل الإناء من النقدين قطعاً بل المراد الأغراض المتعلقة بالتضبيب سواء التزيين كإصلاح موضع الكسر والشد الوثيق ومنها الأكل من الغنيمة في دار الحرب جائز للحاجة ولا يشترط للأكل أن يكون معه غيره. (الأشباه والنظائر: ص 6362).

فائدة: كان القياس من السيوطي أن يزيد قد التقليلية في هذه القاعدة وكأنه لكثرة ما دخلت فيه لم يزدها ولكن الأحسن إثباتها فليتأمل.

وعبارة الزركشي رحمه الله تعالى: الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس، ثم قال: الحاجة الخاصة تبيح المحظورات. انتهى. وما ذكرته أقرب إلى استعمالهم الأكثر، أن الحاجة لا تقوم مقام الضرورة فتأمله. (الجرهزي بهامش الأشباه والنظائر: ص 121–122).

وهذه الحاجة التي ذكرها السيوطي وابن نجيم هي حاجة أصولية بدليل بقاء حكمها واستمراره بدون حاجة لتحققها في آحاد أفرادها وهي الحاجيات عند الأصوليين التي تعني على حد قول الشاطبي الحاجيات: ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب وإذا لم تراع دخل على المكلفين – على الجملة – الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة وهي جارية في العبادات والعادات والعاملات والجنايات (الموافقات: 10/2–11).

مناقشة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة:

قلت إن الحاجة لا يمكن اعتبارها قائمة مقام الضرورة بصفة مطلقة في إباحة المحرّم، بل إن الأصل أن الضرورة وحدها تبيح المحرّم وأن هذا الحكم لا ينسحب على الحاجة كما قال الشافعي: "وليس يحل بالحاجة محرّم إلاّ في الضرورات" (الأم: 28/3). وقال الشافعي: "الحاجة لا تحق لأحد أن يأخذ مال غيره" (نفس المرجع: ص77).

والسيوطي نفسه صرّح بذلك: "أكل امية في حالة الضرورة يقدم على أخذ مال الغير" (الأشباه والنظائر: ص62)؛ ذلك أن أكل الميتة فيه حق الله تعالى فقط وأخذ مال الغير ومنه الربا فيه حق الله تعالى وحق الآدمي. قال القرافي: "وقد يوجد حق الله تعالى وهو ماليس للعبد إسقاطه ويكون معه حق العبد كتحريمه تعالى لعقود الربا والغرر والجهالات". (الفروق: 140/1–141). فهذه العقود محرّمة لحق الله وحق العباد فكيف يمكن تنزيل الحاجة فيها منزلة الضرورة بإطلاق.

وأكثر العلماء رأوا أن المصلحة الحاجية لا يترتب عليها حكم. قال الطوفي في شرحه لمختصر الروضة: "لا يجوز للمجتهد أنه كلما له مصلحة تحسينية أو حاجية اعتبرها ورتّب عليه الأحكام حتى يجد لاعتبارها شاهداً من جنسها" (الطوفي: 207/3).

وقال ابن قدامة في الروضة في سياق حديثه عن المصالح المرسلة التي لم يشهد لها الشرع بإبطال ولا باعتبار معين، وهذا على ثلاثة ضروب: أحدها مايقع في مرتبة الحاجات (وضرب له أمثلة). الضرب الثاني ما يقع في موقع التحسين (وذكر له أمثلة) ثم قال: "فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي ولما احتجنا إلى بعثة الرسل" (روضة الناظر: 413/1 وما بعدها).

ومن قال بتأثير المصلحة في محل الحاجي شرط أن تكون جارية على أصول الشرع وقواعده متفقة مع مبادئه ومقاصده بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من أدلته. (الشاطبي "الاعتصام": 129/2)؛ لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها

بالسماح مقيداً بما هو جار على أصولها، وليس تتبعاً للرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها. (الموافقات للشاطبي: 145/4).

أما ما ليست قطعية كلية ولا في موضع الضرورات فإنها من نوع المصالح التي قال عنها الغزالي أيضاً: "فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنّة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع فهي باطلة ومطروحة ومن صار إليها فقد شرع" أي حرام تبيحه الحاجة على القول بها إن مراتب الأحكام متفاوتة وأعلاها النهي ومراتب النهي عديدة وأعلاها الحرام والحرام مراتب. ولإيضاح ما نريده نورد كلمات القرافي الآتية في فروقه: (الفرق الحادي والثلاثون بين الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يشترط فيها أعلى الرتب وبين قاعدة من الإباحة إلى الحرمة يكفي لها أيسر الأسباب). (الفروق للقرافي: 273/3)

وضرب أمثلة من المحرماتالتي لا تباح إلاّ بأشد الشروط وأعلى الرتب، والحاجة ليست من أعلى الرتب، ومعلوم أن المنهي عنه يجب اجتنابه بنص الكتاب والسنّة، ويرد للتحريم في أغلب الأحيان ومقتضى التحريم يغلب على مقتضى التحليل غالباً وهذه قواعد معروفة.

إلاّ أن المحرم أنواع، فمنه المحرم لوصفه كالميتة والدم ولحم الخنزير، ومنه الحرام لكسبه: كالمأخوذ غصباً أو عقد فاسد وهذا التقسيم لابن تيمية. (الفتاوى: 320/29).

والمحرم لكسبه متفاوت ؛ فمنه محرم تحريم المقاصد ؛ ومنه المحرم تحريم الوسائل والذرائع. فالأول أشد من الثاني.

والربا أشد محرمات العقود، وحرم الربا لأنه متضمن للظلم، فإنه أخذ فضل بلا مقابل، وتحريم الربا أشد من تحريم الميسر (ابن تيمية). وقال أيضاً: "إن تحريم الربا أشد من تحريم القمار لأنه ظلم محقق".

والربا متفاوت: فربا الفضل لا يساوي ربا النساء، فإن تحريم هذا من تحريم

المقاصد، وتحريم الآخر تحريم الوسائل وسد الذرائع، ولهذا لم يبح شيء من ربا النسيئة. (ابن القيم "أعلام الموقعين": 107/2).

ولتوضيح ما ذكره ابن القيم نذكر قول القرافي: "الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد" (الفروق: 33/2).

من ذلك ندرك تفاوت مراتب النهي وأن الحاجة لا تدخل في نهي من مرتبة عليا.. بالإضافة إلى أن ما قاله ابن القيم يمكن أن يقيّد بقيد آخر غير التفريق بين المقاصد والوسائل بل إن الحاجة لا تؤثر حيث يوجد نص بخلافها كما قال ابن نجيم: "المشقة أو الحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه وأما مع النص بخلافه فلا يجوز التخفيف بالمشقة، ولذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله بحرمة رعي حشيش الحرم المكي وقطعه إلاّ الأذخر". (الأشباه والنظائر: 117/1). ومفاد كلامه أن النص لا يعارض إلاّ بالضرورة لأنه من باب الرخص وذلك فرق آخر بين الحاجة العامة والضرورة.

إن الحاجة العامة لا تدخل في المفهوم الخاص للرخصة لأن أثرها مستمر وإن كانت تدخل معها في الاستثناء من أصل كلي فالرخصة هي ما شرع لعذر مع قياس الدليل المحرّم لولا العذر.

وقد نبه الشاطبي على ذلك في بحثه في الرخصة إذ قال: "وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه".

وفسّر الفقرة الأخيرة بقوله: وكونه مقتصراً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلّية وما شرع من الرخص فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة. فإن المصلّي إذا

انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصلٍ من إتمام الصلاة وإلزام الصوم. والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصلِّ قاعداً وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم.

وكذلك سائر الرخص بخلاف القرض والقراض والمساقاة،ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة فإنه ليس برخصة في حقيقة الاصطلاح لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر. فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض وأن يساقي حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار وكذلك ما شبهه. والحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي. والرخصة راجعة إلى جزئي مستعص عن ذلك الأصل الكلي. (الموافقات للشاطبي: 1/300–303).

وإذا كان كلام إمام الحرمين وتلاميذه يرمي إلى تعليل نصوص شرعية –غير اجتهادية– بالحاجة فإن المالكية توسعوا في بناء الفروع الاجتهادية على الحاجي الكلي.

قال المواق بعد أن ذكر أنواعاً من عقود الإجارة التي لايجيزها مالك: "وكان سيدي ابن سراج رحمه الله فيما هو جار على هذا لا يفتي بفعله ابتداء، ولا يشنع على مرتكبه فقصارى أمر مرتكبه أنه تارك للورع. وما الخلاف فيه شهير لا حسبة فيه ولا سيما إن دعت لذلك حاجة. ومن أصول مالك أنه يراعي الحاجيات كما يراعي الضروريات فأجاز الرد على الدرهم مع كونه يجعل مد عجوة من باب الربا وأجاز تأخير النقد في الكراء المضمون. إلى أن قال: ويُباح الغرر اليسير بخلاف باب الربا. وذكر من أجوبة لأصبغ بن محمد: قيل وكذلك ما يضطر إليه الرجل يستأجر الأجير يجري له الزرع وله بعضه، قال ينظر إلى أمر إذا اضطروا إليه فيما لا بد لهم منه ولا يجدون العمل إلاّ به فأرجو ألاّ يكون به بأس إذا عم ما بين ذلك مما يرجع فيه إلى أعمال الناس ولا يجدون عنه بدّاً مثل كراء السفن في حمل الطعام. وسُئل سيدي ابن سراج رحمه الله: هل تجوز المشاركة في العلوفة أن يكون الورق على واحد وعلى

الآخر الخدمة وتكون الزريعة بينهما على نسبة الحظ المتفق عليه؟ فأجاب: قد أجاز ما ذكر بعض العلماء، فمن عمل بذلك على الوجه المذكور للضرورة وتعذّر الوجه الآخر فيرجى أن يجوز إن شاء الله. ورأيت له فتيا أخرى قال فيها: ويجري ذلك على مقتضى قول مالك في إجازة الأمر الكلي الحاجي ".

وسئل عن الجباح [1] لمن يخدمها بجزء من غلتها، قال هي إجارة مجهولة وكذلك في الأفران والرحى. وإنما يجوز ذلك على من يستبيح القياس على المساقاة والقراض وحكى هذا عن ابن سيرين وجماعة، وعليه يخرج اليوم عمل الناس من أجرة الدلال لحاجة الناس إليه وعليه الضمان لقلة الأمانة وكثرة الخيانة كما اعتذر مالك بمثل هذا في إباحة تأخير الأجرة في الكراء المضمون في طريق الحج لأن الأكرياء ربما لا يوفون، فعند مالك هذا ضرورة إباحة الدين بالدين فالناس مضطرون لهذا والله المخلص (المواّق: 390/5).

وقريب من هذا المنحى ما ذهب إليه بعض الأحناف في مسائل الإجارة حيث قالوا: "وجاز إجارة القناة والنهر مع الماء، به نفتي لعموم البلوى مضمرات" (الدر المختار). علّق ابن عابدين بقوله: قوله (مع الماء) أي تبعاً قال في كتاب الشرب من البزارية لم تصح إجارة الشرب لوقوعٍ الإجارة على استهلاك العين مقصود إلاّ إذا أجر أو باع مع الأرض فحينئذٍ يجوز تبعاً.

وأضاف ابن عابدين (تتمة) قال في التاتر خانية وفي الدلال والسمسار يجب أجر المثل وما تواضعوا عليه أن في كل عشرة دنانير كذا فذاك الحرام. وفي الحاوي سئل محمد ابن مسلمة عن أجرة السمسار فقال أرجو أنه لا بأس به وإن كان في الأصل فاسداً لكثرة التعامل وكثير من هذا غير جائز فجوزه للحاجة لحاجة الناس إليه كدخول الحمام. وعنه قال: رأيت ابن الشجاع يقاطع نساجاً ينسج له كل سنة. (الحاشية: 38/5). وفي الدر المختار: (ويفتي اليوم بصحتها "الإجارة" لتعليم القرآن والفقه والإمامة والأذان ويجبر المستأجر على دفع ما قبل).

---

(1) الجباح: خلايا النحل – قال في اللسان: هي مواضع النحل في الجبل وفيها تعسل (المحرر).

علّق ابن عابدين بقوله: "قال في الهداية: وبعض مشايخنا رحمهم الله تعالى استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم لظهور التواني في الأمور الدينية ففي الامتناع تضييع حفظ القرآن وعليه الفتوى".

وذكر مجموع ما أفتى به المتأخرون من مشايخنا وهم البلخيون على خلاف في بعضه مخالفين ما ذهب إليه الإمام وصاحباه (حاشية ابن عابدين: 5/34–35).

وهكذا نرى المتأخرين من أتباع الإمامين مالك وأبي حنيفة يتوسعون في التعامل مع الحاجي أحياناً مع مخالفة منصوص الإمام بناءً على ما فهموه من قواعد الإمامين.

وقد احتج الشيخ تقي الدين بن تيمية لابن عقيل في مسألة إجارة الأرض والشجر بقوله: فإن قيل إن ابن عقيل جوز إجارة الأرض والشجر جميعاً لأجل الحاجة وأنه سلك مسلك مالك لكن مالكاً اعتبر القلة في الشجر وابن عقيل عمم فإن الحاجة داعية إلى إجارة الأرض البيضاء التي فيها شجر وإفرادها عنها بالإجارة متعذر أو متعسر لما فيه من الضرر فجوز دخولها في الإجارة كما جوز الشافعي دخول الأرض مع الشجر تبعاً في المساقاة (الفتاوى: 30/231).

وفي مذهب الشافعي ما حكى صاحب التلخيص عن نص الشافعي رحمه الله أن الأرزاق التي يخرجها السلطان للناس يجوز بيعها قبل قبضها. وبعد ذكره للخلاف في هذه المسألة، قال النووي: "ودليل ما قاله الأول وهو الأصح أن هذا القدر من المخالفة للقاعدة احتمل للمصلحة والرفق بالجند لمسيس الحاجة" (المجموع: 9/268).

وقد أصل أبو إسحاق الشاطبي هذا المفهوم الحاجي واضعاً إياه في إطاره الأصولي قائلاً: "ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان". وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل

التي يقتضي القياس فيها أمراً إلاّ أنّ ذلك الأمر يؤدي إلى فوات المصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك. وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده فيستثنى موضع الحرج وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلاً فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من الرفق والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثله بيع العرية بخرصها تمراً فإنه بيع الرطب باليابس، لكته أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعرِي والمُعَرى ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك لأنا لو بقينا مع أصل هذا الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه ومثله الاطلاع على العورات في التداوي والقرض والمساقاة وإن كان الدليل العام يقتضي المنع وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة وعليها بنى مالك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته. ثم جعله أقساماً: فمنه ترك الدليل للعرف كرد الأيمان إلى العرف، وتركه إلى المصلحة كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع كإيجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضي،

وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة وإجازة بيع وصرف في اليسير. وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر والقياس إذا أطرد فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى. ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس ونقص العلة. ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً. وهذا الذي قالا هو نظر في مآلات الأحكام من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام. (الموافقات للشاطبي: 4/205–209).

ونتيجة لما تقدم من كلام الشاطبي فقد تدخل الحاجة في تخصيص عموم وفي الغالب يكون عموماً ضعيفاً.

ومعنى الضعف أن تكون الجزئية الوارد عليها التخصيص من نوادر الصور ويختلف في دخولها في حكم العام. قال في مراقي السعود:

هل نادر في ذي العموم يدخل ومطلق أو لا خلاف ينقل

ويعني بالنادر ما لا يخطر غالباً ببال المتكلم لندرة وقوعه ولذا قال بعضهم: لا تجوز المسابقة على الفيل وجوزها بعضهم. والأصل في ذلك لا سبق إلاّ في خف..

قال زكريا: وجه عمومه أنه نكرة واقعة في الإثبات وأنه في حيز الشرط معنى إذ التقدير إلاّ إن كان في خف. والنكرة في سياق الشرط تعم. (راجع نشر البنود: 208/1 وما بعدها).

وأجاز مالك تلاوة الحائض للقرآن حتى لا تنسى وهو مخصص لعام منع التلاوة للجنب.

وإذا قلت كيف تخصص الحاجة وهي ليست من المخصصات اللفظية من نصوص وظواهر الكتاب والسنّة وغيرها كالإجماع والمفهوم بنوعيه والقياس؟

قلت: إنما يعزى التخصيص للاستصلاح أو الاستحسان الذي يعتمد على الحاجة وذلك أمر معروف في المذهبين الحنفي والمالكي كما تقدم عن الشاطبي.

وإن الذي ينبغي التنبيه عليه أن هذه المسائل التي أجازها من أجازها للحاجة فإنها وإن كانت تخصيصاً من العموم في النهي عن قراءة الجنب للقرآن والنهي عن قرض يجر نفعاً والنهي عن بيع قبل القبض، فإنه عموم ضعيف في المسائل المخصوصة لأن حديث الجنب جاء في معرض جنابة غير الحائض وهو حديث علي، فكان الحيض بمنزلة الصورة النادرة بالنسبة لراوي الحديث.

وكذلك فإن استثناء السفتجة وهي منفعة لا تشتمل على زيادة من الصور النادرة بالنسبة للمتكلم فإنه عندما يتحدث عن جر النفع فإنه يعني بالأصالة الزيادة أو الهدية أو نحو ذلك وعلى هذا نبّه ابن قدامة من طرف خفي عندما قال إنه لا نص في تحريمها أي بخصوصها.

وقل مثل ذلك في مسألة الأرزاق ومعلوم أن نوادر الصور مختلف في دخولها في العموم كما أسلفنا.

ثانيا – الحاجة الفقهية

الملحقة بالضرورة الفقهية وهي من باب التوسع في معنى الضرورة والاضطرار، إذ الضرورة لفظ مشكك، وهو كلي يكون معناه أشد في بعض أفراده من بعض، فمن توسع أطلق على الحد الوسيط (الحاجة) ومن لم يتوسع اقتصر على الحد الأعلى: الضرورة. وليس هذا من باب القياس وإنما هو من باب الأدلة اللفظية.

وهذه الحاجة الفقهية لا تحدث أثراً مستمراً ولا حكماً دائماً بل هي كالضرورة تقدّر بقدرها وقد ذكرنا مثالاً لذلك نعيده باختصار هو مسألة بيع الثمرة قبل بدو صلاحها وشروط الاستثناء من المنع، حيث قال خليل (وصح قبله) أي بدو صلاحه مع أصله أو ألحق به أو على قطعه واضطر أي احتيج كما في التوضيح (له) من المتبايعين أو أحدهما كما يعطيه ترك تقيده مع بنائه للمجهول (الزرقاني).

وهذه حاجة فقهية لأنها تثبت حكماً فقط في محل الاحتياج وهي شخصية بمعنى أنها لا تجوز لغير المحتاج ولا تتجاوز محلها. وهذا ما يفرق الحاجة الفقهية عن الحاجة الأصولية التي تثبت حكماً مستمراً ولا يطلب تحققها في آحاد أفرادها. فالسلم يجوز للمحتاج وغير المحتاج كما قدمنا، وكذلك قول خليل في مسألة تلقي السلع: "وجاز لمن على ستة أميال أخذ محتاج إليه". ومعناه أن من كان بعيداً عن المدينة يجوز له اشتراء مايحتاج إليه من السلع قبل وصوله السوق. قال الحطاب عن ابن رشد: "وأما إن مرت به السلع على قرية على أميال من الحاضرة فيجوز له أن يشتري ما يحتاج إليه لا لتجارة، لمشقة النهوض عليه إلى الحاضرة". (الحطاب: 380/4).

هذه هي الحاجة الفقهية وتعتبر توسعاً في معنى الضرورة فتقدّر بقدرها وهي حاجة شخصية.

هذا هو الفرق بين الحاجة الأصولية العامة التي تثبت بها الأحكام بالنص أو الاستحسان والاستصلاح وبين الحاجة الفقهية الخاصة التي تعتبر توسعاً في الضرورة ؛ وهو مهم جداً في تصنيف الحاجة وترتيب الأحكام عليها.

وبذلك ندرك وجود نوعين من الحاجة أحدهما حاجة عامة والأخرى حاجة خاصة شخصية.

وحيث إن الحاجة الفقهية ملحقة بالضرورة فقد يُختلف في بعض الفروع هل تشترط فيها الضرورة القصوى أو الحاجة؟

ففي مسألة إيجاب بيع الأقوات على من هي عنده وقت الغلاء يختلف في الضرورة التي توجب ذلك. فعند القرطبي إنما يجب البيع إن خيف بحبسه إتلاف المهج (أي الضرورة) فإن مست الحاجة ولم يكن الخوف المذكور بل دونه وجب عند ابن رشد (الزرقاني: 4/5).

فابن رشد ألحق الحاجة هنا بالضرورة إلاّ أن الضرورة التي لا تعني الحاجة قد يصرح معها بما ينفي ذلك كما في رواية ابن القاسم في فسخ الدين في منافع يتأخر قبضها من الغريم. قال فيه إلاّ عند الضرورة التي تحل أكل الميتة مثل أن يكون في صحراء بحيث لا يجد كراء ويخشى على نفسه الهلاك إن لم يأخذ منه دابة يبلغ عليها، وأشهب يجيز أن يأخذ منه دابة لما بقي له وإن لم تكن له ضرورة (الحطاب: 368/4).

المصطلحات ذات العلاقة:

المصلحة:

مصدر ميمي من صلح يصلح بفتح عين الفعل وضمّها في الماضي والمضارع، وهي ضد المفسدة والصلاح ضد الفساد وأصلها جلب منفعة أو دفع مضرة. قال الشوكاني: "قال الخوارزمي: والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق" (إرشاد الفحول: ص 242).

وبين المصلحة والحاجة عموم وجهي، فقد تُطلق المصلحة على الحاجة وغيرها، وكذلك الحاجة قد تكون في محل المصالح واستعملت المصلحة بمعنى الحاجةالعامة في قول العز بن عبد السلام (لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة) (قواعد الأحكام: ص 326).

وقول ابن قدامة في السفتجة بعد أن ذكر الخلاف فيها حيث قال: "وقد نصّ أحمد على أن من شرط أن يكتب بها سفتجة لم يجز ومعناه اشتراط القضاء في بلد آخر. وروى عنه جوازها كونها مصلحة لهما جميعاً" وبعد أن ذكر أقوال المجيزين والمانعين قال: "والصحيح جوازه لأنه مصلحة لهما من غير ضرر لواحد منهما. والشرع لا يرد بتحريم المصالح التي لا مضرّة فيها بل بمشروعيتها ولأن هذا ليس بمنصوص على تحريمه ولا في معنى المنصوص فوجب إبقاؤه على الإباحة" (المغني: 436/6–437).

عموم البلوى:

وهو الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيراً من الناس ويتعذّر الاحتراز منها (ابن عابدين: الحاشية 310/1) أو ما تمس الحاجة إليه في عمومٍ الأحوال (كشف الأسرار: 16/3) كنجاسة النعل والخف تطهر بالدلك وإن كان رطباً على قول أبي يوسف وهو الأصح المفتى به لعموم البلوى (ابن عابدين: 309/1–310).

وعموم البلوى كالحاجة لا يرفع نصاً. قال ابن نجيم: لا اعتبار عند أبي حنيفة بالبلوى في موضع النص كما في بول الآدمي فإن البلوى فيه أعم (الأشباه والنظائر ص 84).

الغلبة:

الغلبة تنزل منزلة الضرورة وفي إفادة الإباحة. ألا ترى أن أسواق المسلمين لا تخلو عن المحرّم. (البدائع: 30/6)

عسر الاحتراز:

ومعناها صعوبة التحفظ عن أمر وهي في العبادات وغيرها. قال الكاساني: كل فضل مشروط في البيع ربا سواءٍ كان الفضل من حيث الذات أو من حيث الأوصاف إلاّ ما لا يمكن التحرز عنه دفعاً للحرج (بدائع الصنائع: 187/5).

وعبّر عنه القرافي بالتعذر حيث قال: "المتعذر يسقط اعتباره والممكن يستصحب فيه التكليف" (الفروق: 198/3).

وأما خليل فقد قال: "لا إن عسر الاحتراز منه" (الزرقاني: 17/1).

وعفى عما يعسر كحدث مستنكح (أي عما يعسر الانفكاك عنه بعد وجود سببه وهو المشقة) (الزرقاني وبحاشيته البناني 41/1).

كل ما لا يمكن الاحتراز منه معفو عنه (ابن تيمية الفتاوى592/1) وعسر الاحتراز هو عبارة عن المشقة اللاحقة في العبادة أو المعاملة.

المشقة:

التي تكون بمعنى الحاجة هي الواقعة في مرتبة متوسطة. ولإيضاح ذلك ننقل كلام القرافي في الفروق على أقسام المشقة حيث يقول ممزوجاً بابن الشاط باختصار محمد بن علي بن حسين المالكي في تهذيب الفروق ما يلي: (الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها):

اعلم أن التكليف إلزام الكلفة على المخاطب يمنعه من الاسترسال مع دواعي نفسه هو أمر نسبي موجود في جميع أحكامه حتى الإباحة. ثم يختص غير الإباحة بمشاق بدنية بعضها أعظم من بعض. فالتكليف به إن وقع ما يلزمه من المشاق عادة أو في الغالب أو في النادر كالوضوء والغسل في البرد والصوم في النهار الطويل والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك، لم يؤثر ما يلزمه في العبادة لا بإسقاط ولا بتخفيف لأن في ذلك نقص التكليف إن لم يقع التكليف بما يلزمه من المشاق كان التكليف على ثلاثة أقسام:

الأول: متفق على اعتباره في الإسقاط أو التخفيف كالخوف على النفوس أو الأعضاء والمنافع لأن حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة فلو حصلنا هذه العبادة مع الخوف على ما ذكر لثوابها لأدى لذهاب أمثالها.

الثاني: متفق على عدم اعتباره في ذلك كأدنى وجع في أصبع لأن تحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة وخفة المشقة.

الثالث: مختلف فيه فبعضهم يعتبر في التخفيف ما اشتدت مشقته وإن بسبب التكرار لا ما خفت مشقته وهو الظاهر من مذهب مالك. فيسقط التطهير من الخبث في الصلاة عن ثوب المرضع كل ما يعسر التحرز منه كدم البراغيث ويسقط الوضوء فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء والحاجة إليه والعجز عن استعماله. وبعضهم يعتبر في التخفيف شديدة المشقة وخفيفها.

هذه الأقسام الثلاثة تطرد في جميع أبواب الفقه فكما وجدت المشاق الثلاثة في

الوضوء، كذلك نجدها في العمرة والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوقان الجائع والطعام عند حضور الصلاة والتأذي بالرياح الباردة في الليلة الظلماء والمشي في الوحل وغضب الحكام وجوعهم المانعين من استيفاء الفكر وغير ذلك. وكذلك الغرر في البيع ثلاثة أقسام وهكذا في كل أبواب الفقه (131/1–132).

وبين أن لكل عبادة مرتبة. قلت: وكذلك منهيات المعاملات لكل منها مرتبة.

مجالات تدخل فيها الحاجة:

الحاجة والغرر:

من أهم المجالات التي تدخلها الحاجة عقود الغرر وتقدمت بعض النصوص التي تدل على اغتفار يسير الغرر للحاجة.

ونريد أن نذكر الآن ما هو الغرر؟ وأصل النهي عنه ومدى تأثير الحاجة في إلغاء حكمه.

والغرر عرّفه القرافي بأنه: الشيء الذي لا يدري هل يحصل أو لا. وعرّف الجهالة بأنها: ما عُلم وجوده وجهُلت صفته.

وعرّف الجرجاني الغرر بأنه: ما يكون مجهول العاقبة لا يدري أيكون أو لا (التعريفات).

وقيل: ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول. قال الأزهري: ويدخل في بيع الغرر البيوع المجهولة التي لا يحيط بكنهها المتبايعان (التاج: 443/3).

وبيع الغرر ممنوع شرعاً بعموم الكتاب لقوله تعالى: ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾ (البقرة 88/2).

ومحرّم بنصوص السنّة. ففي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر (شرح مسلم للنووي: 156/11). وأخرجه مالك في

الموطأ مرسلاً عن أبي حازم بن دينار عن سعيد بن المسيب أن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر (المنتقى للباجي 41/5).

علّق الباجي بقوله "نهيه ﷺ عن بيع الغرر يقتضي فساده ومعنى بيع الغرر والله أعلم ما كثر فيه الغرر وغلب عليه حتى صار البيع يوصف ببيع الغرر فهذا الذي لا خلاف في المنع منه".

وأما يسير الغرر فإنه لا يؤثر في فساد عقد بيع فإنه لا يكاد يخلو منه عقد. وإنما يختلف العلماء في فساد أعيان العقود لاختلافهم فيما فيها من الغرر هل هو من حيز الكثير الذي يمنع الصحة أو من حيز القليل الذي لا يمنعها، فالغرر يتعلق بالمبيع من ثلاثة أوجه: من جهة العقد، والعوض، والأجل (المنتقى 41/5). قلت: وجه ما ذكره الباجي وغيره أن مجرد وجود الغرر ليس مبطلاً للعقد حتى يكون غالباً ناشئاً عن كون إضافة البيع إلى الغرر هي من إضافة الموصوف إلى الصفة. ووصف ابن مالك في التسهيل هذا النوع من الإضافة بأنه من شبه المحضة ومثل له بمسجد الجامع لأن المسجد هو الجامع وذلك صفته ومعنى هذا أن النهي وارد على بيع غرر وليس عن بيع فيه غرر والفرق يدركه البصير بموارد الألفاظ.

وقال القرافي: "قاعدة: الغرر ثلاثة أقسام: متفق على منعه في البيع كالطير في الهواء ومتفق على جوازه كأساس الدار ومختلف فيه هل يلحق بالقسم الأول لعظمه أو بالقسم الثاني لخفته أو للضرورة إليه كبيع الغائب على الصفة والبرنامج ونحوهما؟

فعلى هاتين القاعدتين يتخرج الخلاف في البراءة. فـ (ح) يرى إن كان المبيع معلوم الأوصاف حق للعبد فيجوز له التصرف فيه وإسقاطه بالشرط، وغيره يراه حق الله تعالى وأنه حجر على عباده في المعاوضة على المجهول. و(ح) يرى أن غرر العيوب في شرط البراءة من الغرر المغتفر لضرورة البائع لدفع الخصومة عن نفسه وغيره يراه من الغرر الممنوع لأنه قد يأتي على أكثر صفات المبيع، فتأمل هذه المدارك فهي مجال الاجتهاد وانظر أيها أقرب لمقصود الشرع وقواعده فاعتمد عليه والله هو الهادي إلى سبيل الرشاد (الذخيرة للقرافي: 93/5).

ويقول النووي: (فرع) الأصل أن بيع الغرر باطل لهذا الحديث والمراد ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز منه (فأما) ما تدعو إليه الحاجة ولا يمكن الاحتراز عنه كأساس الدار وشراء الحامل مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر وذكر أو أنثى وكامل الأعضاء أو ناقصها وكشراء الشاة في ضرعها لبن ونحو ذلك فهذا يصح بيعه بالإجماع.

ونقل العلماء الإجماع أيضاً في أشياء غررها حقير (منها) أن الأمّة أجمعت على صحة بيع الجبة المحشوة وإن لم ير حشوها ولو باع حشوها منفرداً لم يصح، وأجمعوا على جواز إجارة الدار وغيرها شهراً مع أنه قد يكون ثلاثين يوماً وقد يكون تسعة وعشرين، وأجمعوا على جواز دخول الحمام بأجرة وعلى جواز الشرب من ماء السقاء بعوض مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء أو مكثهم في الحمام. قال العلماء مدار البطلان بسبب الغرر والصحة مع وجوده على ما ذكرناه وهو أنه إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه إلاّ بمشقة أو كان الغرر حقيراً جاز البيع وإلاّ فلا. وقد يختلف العلماء في بعض المسائل كبيع العين الغائبة وبيع الحنطة في سنبلها ويكون اختلافهم مبنياً على هذه القاعدة، فبعضهم يرى الغرر يسيراً لا يؤثر، وبعضهم يراه مؤثراً والله سبحانه وتعالى أعلم (المجموع للنووي: 258/9).

أما الشيخ تقي الدين بن تيمية فإنه قيّد الحاجة بالشدّة عندما قال في حديثه عن الجوائح: "والحاجة الشديدة يندفع بها الغرر اليسير والشريعة مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها مصلحة راجحة أبيح المحرّم فكيف إذا كانت المفسدة منتفية" (الفتاوى).

الغرر المضاف:

واعتبر المالكية أن الغرر إذا كان مضافاً لأصل جائز يغتفر للحاجة بخلاف ما لو كان الغرر أصلاً في العقد فيبطل العقد. قال المواق: ومن المدونة من باع أمة وله رضيع حر وشرط عليهم رضاعته ونفقته سنة فذلك جائز إذا كان إن مات الصبي أرضعوا له

آخر.. (ابن يونس) والفرق بين هذا وبين الظئر لا يجوز أن يشترط إن مات الطفل أن يؤتى بغيره، أن مسألة الأمة الغرر فيها تبع لأنه انضاف إلى أصل جائز. كقول مالك في بيع لبن شاة جزافاً شهراً أنه لا يجوز وأجاز كراء ناقة شهراً واشترط حلابها، أصله جواز اشتراط المبتاع ثمراً لو يؤبر – انظر بعد هذا عند قوله – وخلفه الفصيل. وقال أشهب إلا أنه على قوله يعطى الموجود حكم المعدوم كالغرر والجهالة في العقود إذا قال وعسر الاحتراز عنهما نحو أساس الدار وقطن الجبة ورداءة باطن الفواكه ودم البراغيث ونجاسة ثوب المرضع. وانظر بالنسبة للربا لا يجوز منه قليل ولا كثير لا لتبعية في بيع الحلي –من ابن يونس– (المواق حاشية على مواهب الجليل: 365/4).

وهذا الكلام واضح في أمرين أحدهما أن الغرر قد يجوز تبعاً للحاجة ويجوز منه اليسير وأن الربا لا يجوز منه قليل ولا كثير.

وهذه نصوص تبين حدود تأثير الحاجة في المنهيات وذلك بحسب مرتبة النهي فما كان في مرتبة وسطى كالغرر تؤثر فيه بشروط وما كان في مرتبة عليا لا يتأثر بها.

ومن هذا القبيل تأثير الحاجة معتمدة على اشتمال العقد على معنى الرفق والمعروف فقد يكون العقد في أصله حراماً ولكنه يباح للحاجة بناءً على ما علم من التفات الشارع للمعروف والرفق.

ومن ذلك أنهم أجازوا إجارة لا تعرف فيها طبيعة المنافع المستأجر عليها ولا الذات المستأجرة وذلك في صيغة عرفت عند المالكية بـ "أعني بغلامك لأعينك بغلامي".

وتصور هذه المسألة من مختصر خليل ممزوجاً بشارحه الزرقاني: "وجاز أعني بغلامك على حرثي ونحوه لأعينك بغلامي. أراد أو نفسي على حرثك أو غيره. ولذا حذف متعلق حال كون ذلك، إجارة لا عارية، لأنها بغير عوض وهذا بعوض، تحدث المنفعة أم لا، تساوى زمنها أو اختلف، تماثل المعان به للآخر أم لا، كحرث وبناء وغلام وثور فلا يشترط اتحاد المنفعة ولا عين المستعمل). وهذه إجارة،

ومعلوم أن الإجارة كالبيع. أركانها، والركن الثاني – الأجر– هو كالثمن يطلب كونه معروفاً قدراً وصفة " هذا كلام ابن عرفة (المواق5:/389).

وهذه الصيغة التي اعتبرت تشتمل على جهل قدر الأجرة وصفتها ؛ لأنها قد تكون ثوراً في مقابل غلام، وقد تكون حرثاً في مقابل البناء لأن الإعانة معروف حسب عبارة الزرقاني (نفس المرجع).

قال ابن شاس لو قال أعني بغلامك يوماً وأعينك بغلامي يوماً فليس بعارية بل ترجع إلى حكم الإجارة لكن أجازه ابن القاسم ورآه من الرفق (المواق 269/5).

وسمع القرينان لا بأس أن يقول الرجل العامل لمثله أعني خمسة أيام وأعينك خمسة أيام في حصاد زرعك ودرسه وعمله (ابن رشد) لأنه من الرفق فكان ذلك ضرورة تبيح ذلك وإنما يجوز ذلك فيما قل وقرب من الأيام وإن اختلفت الأعمال (المواق: 418/4).

قلت: قوله فكان ذلك ضرورة إلى آخره معناها هنا الحاجة كما قدمنا. وكذلك نصّوا على أن (قولهم الصفقة تفسد إذا جمعت حلالاً وحراماً مخصوص بالمعاوضات المالية بالبيع والشراء) (في الزرقاني: 79/7). قاله في معرض التعليق على بعض عقود الوقف التي تجمع حلالاً وحراماً، ومفهومه أن التبرعات لا تبطل بالجمع بين الحلال والحرام بل يبطل فقط الجزء الذي تعلقت به الحرمة ويصحح غيره وذلك لأن عقود المعروف والرفق يتسامح فيها نظراً لقصد الشارع العام في إيقاعها ما لا يتسامح في غيرها ويغتفر فيها من الخلل الذي تدعو إليه الحاجة ما لا يغتفر في عقود المكايسة المحضة.

ومن هذا القبيل ما ذكر ابن يونس في جامعه وهو يعلل بعض عقود الصرف: "انظر هل العلة أنهم إذا قصدوا الإقالة جاز لأنها معروف، وإذا قصدوا التبايع لم يجز لأنها مكايسة. فيجب على هذا إذا ابتا ع حنطة بوازن فأعطاه ناقصاً ورد عليه من الحنطة، إن قصدوا التبايع لم يجز ولو قصدوا الإقالة فقال المشتري وقد وجد ديناره ينقص

سدساً أقلني بهذا النقص من سدس الطعام وخذ الدينار الناقص لجاز" (كتاب الصرف من ابن يونس).

في هذه المجالات برز إعمال الحاجة لتصحيح خلل مضاف للعقد وليس متبوعاً في تصحيح خلل يتعلق بعقد إرفاق ومعروف.

الحاجة ترجح المختلف فيه بين العلماء:

وقد نصّ المالكية على جواز العمل بالضعيف بثلاثة شروط: أن تلجيء إليه الضرورة، وأن لا يكون ضعفه شديداً جداً، وأن تثبت نسبته إلى قائل يُقتدى به علماً وورعاً. ذكره البناني في حاشيته على الزرقاني عن المسناوي (124/5).

ونظمه سيدي عبد الله في مراقي السعود حيث قال:

وذكر ما ضعف ليس للعمل	إذ ذاك عن وفاقهم قد انحظل
بل للترقي في مدارج السنا	وليحفظ المدرك من له اعتنى
ولمراعاة الخلاف المشتهر	أو المراعاة لكل ما سطر
وكونه يلجي إليه الضرر	إن كان لم يشتد فيه الخور
ثبت العزو وقد تحققا	ضراً من الضر به تعلقا

أصل مشروعية الحاجة رفع الحرج والتيسير فهي تشترك مع الضرورة في مسألة رفع الحرج وهي مبنية على التسهيل والتيسير والتوسع.

قال الشاطبي (المسألة السادسة): فإن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى: ﴿**ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم**﴾ (الأعراف: 157). وقوله: ﴿**ربّنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا**﴾ (البقرة: 286). وفي الحديث: "**قال الله تعالى قد فعلت**" (حديث رقم 180 أخرجه مسلم عن ابن عباس، باب الإيمان). وقد جاء:

﴿**لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها**﴾ (البقرة 286). و﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ (البقرة 185). و﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾ (الحج 78). و﴿**يريد الله أن يخفف عنكم وخُلق الإنسان ضعيفا**﴾ (النساء 28). و﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليُطهركم**﴾ (المائدة 6). وفي الحديث: "**بُعثتُ بالحنيفية السمحة**" (الحديث أخرجه الإمام أحمد عن أبِي أمامة رضي الله عنه، حديث رقم 21260 باقي مسند الأنصار)، وحديث: "ما خُيِّرَ رسول الله ﷺ بين أمرين إلاّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً" (الحديث أخرجه الإمام أحمد عن عائشة رضي الله عنها، حديث رقم 23702 باقي مسند الأنصار). وإنما قال: "ما لم يكن إثماً" لأن ترك الإثم لا مشقّة فيه من حيث كان مجرد ترك إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى. ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريداً لليسر ولا التخفيف ولكان مريداً للحرج والعسر وذلك باطل.

والثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص وهو أمر مقطوع به ومما علم من دين الأمة ضرورة كرخص القصر والفطر والجمع وتناول المحرمات في الاضطرار، فإن هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقّة، وكذلك ماجاء من النهي عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال. ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكلف لما كان ثم ترخيص ولا تخفيف (الموافقات 2/121–122).

فالنصوص السالفة الذكر عامة في المشقّة بنوعيها الشديد والمتوسط، وإذا فرضنا أن رفع الحرج مفقود فيه صيغة عموم فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل.

وأطال النفس (إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد لرفع الحرج فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملاً بالاستقراء). (الموافقات: 2/299)

إجمال الفروق بين الضرورة والحاجة:

بعد هذا العرض يتبين أن الفرق بين الضرورة والحاجة يرجع إلى:

1- التعريف في أن الضرورة في معناها الفقهي الأخص شدة وضيق في المرتبة القصوى تبيح المحرّم، وفي معناها الأصولي كلي ينتظم الأحكام التي بها قوام الأديان والأبدان.

والحاجة مشقة في مرتبة وسطى في معناها الفقهي تلحق بالضرورة الفقهية في إباحة منهي ضعف دليله وتدنت مرتبته في سلم المنهيات وفي معناه الأصولي كليٍ أورث عدم اعتباره مشقة وحرجاً للعامة وأدى اعتباره إلى سهولة ويسر فكان أصلاً لعقود منصوصة حادت عن قياس أو خرجت عن قاعدة كلية أو أدى إليها اجتهاد مجتهد استصلاحاً أو استحساناً.

2- أصل المشروعية في أن النصوص المتعلقة بالضرورة نصوص واضحة محددة تتعلق برفع حرج وشدة من نوع خاص.

والنصوص التي ترجع مشروعية الحاجة إليها تتعلق برفع الحرج بصفة عامة أعم من تلك التي قبلها وأقل تحديداً.

وهذان الفرقان بين الضرورة وبين الحاجة ثابتان في الضرورة بالمعنى الأصولي (الضروري) ومتعلقها مستمر، أي أن الحكم الملحق من أجلها على خلاف القياس مستمر بناء على دليل الاستحسان أو المصلحة المرسلة وفي الضرورة بالمعنى الفقهي ومتعلقها موقت من باب الرخصة بالمعنى الأخص وهي تغيير حكم لعذر مع علة الحكم الأصلي.

وفي الحاجة بمعنى الحاجي وهو المعنى الأصولي ومتعلقها مستمر أي أن الحكم ثابت بها مستمر سواء كان منصوصاً معللاً بها كالسلم والإجارة... إلى آخره، أو منسوباً إليها استحساناً كالاستصناع للحاجة والتعامل أو استصلاحاً كجواز تلاوة الحائض عند مالك.

والحاجة بمعنى الحاجي يشترط فيها أن تكون عامة وأما الحاجة الفقهية وهي كالضرورة الفقهية لأنها ملحقة بها وتوسيع لمعناها وهذه ترفع الحرجٍ مؤقتاً بخلاف الضرورة بمعناها الفقهي فإنها تبيح مع قياس النص المانع صريحاً فيما توجد فيه فترفعه مؤقتاً وتشاركها الحاجة الفقهية في التوقيت لكنها تختلف معها في مرتبة دليل الحكم الذي ترفقه، فالأولى ترفع حكماً دليله قطعي كالنص بدليله الظاهر والاقتضاء والإشارة والمفهوم والقياس.

أما الثانية فإنها ترفع حكماً دليله ظني كحال العام وبخاصة العام الضعيف في نوادر الصور كما أسلفنا وهذا الاختلاف في طبيعة الدليل الذي تواجهه كل منهما ناشيء عن اختلاف المشقتين فالمشقّة في محل الضرورة هي مشقّة كبرى بينما المشقّة في محل الحاجة هي مشقّة وسطى.

أما الضرورة بمعنى الضروري عند الأصوليين فإنها تكون تأصيلاً لأحكام منصوصة من الشارع أو مجتهد فيها عن طريق المصلحة المرسلة.

يكمن الفرق بين الضروري والحاجي في أن ما كان من قبيل الضروريات فهو أرفع مرتبة مما كان من قبيل الحاجيات تأصيلاً وتعليلاً، فما كان من الضروريات من حفظ نفس ودين ونسل ومال وعقل يقع في المرتبة العليا من المصالح الشرعية ولهذا فإنه معتبر في غيبة الشاهد الخاص عند من يعمل بالمصالح المرسلة وهو مالك رحمه الله تعالى ولم يستبعده من لا يعمل بها كالغزالي في المستصفى بشروط وابن قدامة في الروضة.

أما الحاجيات فلتدني مرتبتها فإن الاستصلاح في محلها نفاه كثير من العلماء كالغزالي في المستصفى وابن قدامة في الروضة.

وكل هذه الفروق تدعو إلى التأمل في هذه القاعدة وإعادة النظر في موقعها، والذي نراه أنها قاعدة أصولية وليست فقهية وأن العقود والفروع التي تثبت عليها مقررة بالنص فذكرها إذاً من باب التعليل والتأصيل وليست مطردة ولهذا عبّر بعضهم بقد

التقليلية وأن الأولى أن تذكر مع الضرورة الأصولية لأنها تثبت حكماً دائماً وهي من الكلي الذي لا يتوقف على تحققه في كل فرد من أفراده بل يكتفى بتحقيقه بالجملة في الجنس.

وأعتقد أن هذا المنحى هو الذي انتحاه إمام الحرمين حيث تحدث عن الضرورة الأصولية في القسم الثالث وجعل منها البيع ثم تحدث عن إلحاق الحاجة بها في المرتبة التي تليها ووضع بها الإجارة وتلاه تلاميذه.

وهذا في رأي هو القول الفصل وإن وضعها قاعدة فقهية أحدث ارتباكاً عند كثير من الباحثين حيث أباحوا بالحاجة دون استفصال ودون النظر في شروط الاستصلاح والاستحسان، ولم ينتبهوا إلى أن الحاجة لا تؤثر فيما ثبت النهي عنه بأدلة قوية بحيث تعتبر في مرتبة قوية من مراتب النهي فلا تؤثر في تحريم الخمر والميتة والدم. بل إنما تؤثر في عموم ضعيف كثرت أفراده وتناوله التخصيص وإنما تؤثر في مرتبة المنهيات لا توصف بأنها في أعلى درجات المنهيات فمن المعلوم أن محرّمات المقاصد ليست كمحرّمات الوسائل والذرائع وهذه فروق دقيقة توزن بميزان دقيق.

فالأولى لا تبيحها إلاّ الضرورة الخاصة بينما تتأثر الأخيرة بالحاجة منزلة منزلة الضرورة وتؤثر الحاجة في بعض العمومات وبعض المنهيات الأقل قوة بحيث يلاحظ الفقيه أن الشارع لم يشدد فيها فليست حرمة الربا كحرمة القمار والميسر والغرر فالربا أشد من هذه كما يقول ابن تيمية.

ثم إن الحاجة لا يمكن أن تفني العام بمعنى أنه لا يمكن تحت ضغوط الحاجة أن نقر أن الغرر كله أصبح جائزاً أو أن بيع ما ليس عندك أصبح جائزاً، بل إن الحاجة تتعامل مع جزئيات فقط من هذه العمومات لأن العام نص فيما يصدق عليه أقله فإلغاؤه يصبح إلغاء للنص.

وإذا كانت العبادات ليست على وزان واحد كما يقول الشاطبي فكذلك المعاملات ليست على وزان واحد.

وباختصار فإن الفرق بين الضرورة وبين الحاجة يتجلى في ثلاث مراتب: مرتبة المشقّة ومرتبة النهي ومرتبة الدليل. فإن الضرورة في المرتبة القصوى من المشقّة أو من الأهمية والحاجة في مرتبة متوسطة. والنهي الذي تختص الضرورة برفعه هو نهي قوي يقع في أعلى درجات النهي لأن مفسدته قوية أو لأنه يتضمن المفسدة فهو نهي المقاصد بينما تواجه الحاجة نهياً أدنى مرتبة من ذلك لأنه قد يكون نهي الوسائل. أما مرتبة الدليل فإن الدليل الذي ترفع حكمه الضرورة قد يكون نصاً صريحاً من كتاب أو سنّة أو سواهما. أما الدليل الذي تتطرق إليه الحاجة فهو في الغالب عموم ضعيف يخصص، أو قياس لا يطرد في محل الحاجة، أو قاعدة يستثنى منها.

من خلال التعامل مع هذه المراتب الثلاث يتبين فقه الفقهاء وفطنة الأذكياء في التمييز بين الضرورة بمعنييها الفقهي والأصولي والحاجة بمعنييها الأصولي والفقهي.

وعلى ضوء هذا يكون إعمال الحاجة في العقود المتجددة يقتضي أن لا يكون العقد كله مبنياً على الفساد بل يكون الفساد لاحقاً ببعض أوجه العقد كما قالوا في بيع الوفاء. فالفساد يلحق ببعض أوجهه دون بعض. وذلك إنما يعتبر في عقد منفرد ولا يعتبر في عدة عقود أو معاملات بعضها فاسد وبعضها صحيح، فلا يمكن تصحيح الفاسد بناء على صحة الصحيح. وهذا مع الأسف ما خفي على بعض الفضلاء فطبقوا حالة الفساد اللاحق بجزء من العقد والذي يمكن جبره إذا كان غرراً يسيراً مثلاً مضافاً إلى أصل جائز، طبقوا ذلك الحكم على عقود متعددة بعضها مستقل عن بعض وبعضها ممنوع وبعضها جائز بدعوى العين المنغمرة. وهذا كما هو واضح غير صحيح، ولا يمكن قبوله من خلال مبدإ الحاجة بحال من الأحوال.

تطبيقات معاصرة:

فيما يلي بعض التطبيقات المعاصرة لمبدإ الحاجة:

1– فتوى المجلس الأوروبي بشأن شراء بيوت السكنى في ديار غير المسلمين:

نبدأ هذه التطبيقات بفتوى أثارت جدلاً في الساحة الفقهية وهي فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المتعلقة بقرار إباحة شراء بيوت السكنى في ديار غير المسلمين ترجيحاً لمذهب أبي حنيفة ومن قال بقوله انطلاقاً من مبدإ الحاجة.

نظر المجلس في القضية التي عمت بها البلوى في أوروبا وفي بلاد الغرب كلها، وهي قضية المنازل التي تشترى بقرض ربوي بواسطة البنوك التقليدية.

وقد قدمت إلى المجلس عدة أوراق في الموضوع ما بين مؤيد ومعارض قُرئت على المجلس، ثم ناقشها جميع الأعضاء مناقشة مستفيضة، انتهى بعدها بأغلبية أعضائه إلى ما يلي:

1. يؤكد المجلس على ما أجمعت عليه الأمة من حرمة الربا وأنه من السبع الموبقات، ومن الكبائر التي تؤذن بحرب من الله ورسوله، ويؤكد ما قررته المجامع الفقهية الإسلامية من أن فوائد البنوك هي الربا الحرام.

2. يناشد المجلس أبناء المسلمين في الغرب أن يجتهدوا في إيجاد البدائل الشرعية التي لا شبهة فيها، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً مثل (بيع المرابحة) الذي تستخدمه البنوك الإسلامية، ومثل تأسيس شركات إسلامية تنشيء مثل هذه البيوت بشروط ميسرة مقدورة لجمهور المسلمين، وغير ذلك.

3. كما يدعو التجمعات الإسلامية في أوروبا أن تفاوض البنوك الأوروبية التقليدية لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعاً، مثل (بيع التقسيط) الذي يزاد فيه الثمن مقابل الزيادة في الأجل، فإن هذا سيجلب لهم عدداً كبيراً من المسلمين يتعامل معهم على أساس هذه الطريقة، وهو ما يجري به العمل في بعض الأقطار الأوروبية،

وقد رأينا عدداً من البنوك الغربية الكبرى تفتح فروعها لها في بلادنا العربية تتعامل وفق الشريعة الإسلامية، كما في البحرين وغيرها. ويمكن للمجلس أن يساعد في ذلك بإرسال نداء إلى هذه البنوك لتعديل سلوكها مع المسلمين.

4. وإذا لم يكن هذا ولا ذاك ميسراً في الوقت الحاضر، فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية، لا يرى بأساً من اللجوء إلى هذه الوسيلة وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة، وقد اعتمد للمجلس في فتواه على مرتكزين أساسيين:

المرتكز الأول:

قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) وهي قاعدة متفق عليها مأخوذة من نصوص القرآن في خمسة مواضع، منها قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿**وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم إلاّ ما اضطررتم إليه**﴾ (الآية 119). ومنها قوله تعالى في نفس السورة بعد ذكر محرّمات الأطعمة: ﴿**فمن اضطُرَّ غير باغٍ ولا عاد فإن ربَّك غفور رحيم**﴾ (الآية 145). ومما قرره الفقهاء هن أن الحاجة قد تنزل منزلةً الضرورة، خاصة كانت أو عامة.

والحاجة هي التي إذا لم تتحقق يكون المسلم في حرج وإن كان يستطيع أن يعيش بخلاف الضرورة التي لا يستطيع أن يعيش بدونها، والله تعالى رفع الحرج عن هذه الأمة بنصوص القرآن كما في قوله تعالى في سورة الحج: ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾ (الآية 78)، وفي سورة المائدة: ﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**﴾ (الآية 6). والمسكن الذي يدفع عن المسلم الحرج هو المسكن المناسب له في موقعه وفي سعته وفي مرافقه بحيث يكون سكناً حقاً.

وإذا كان المجلس قد اعتمد على قاعدة الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة

الضرورة، فإنه لم ينس القاعدة الأخرى الضابطة والمكملة لها، وهي أن ما أبيح للضرورة يقدّر بقدرها، فلم يجز تملّك البيوت للتجارة ونحوها.

والمسكن ولا شك ضرورة للفرد المسلم وللأسرة المسلمة، وقد امتن الله بذلك على عباده حين قال: ﴿**والله جعل لكم من بيوتكم سكناً**﴾ (النحل 80)، وجعل النبي ﷺ المسكن الواسع عنصراً من عناصر السعادة الأربعة أو الثلاثة والمسكن المستأجر لا يلبي كل حاجة المسلم، ولا يشعره بالأمان، وإن كان يكلف المسلم كثيراً بما يدفعه لغير المسلم ويظل سنوات يدفع أجرته ولا يملك منه حجراً واحداً، ومع هذا يظل المسلم عرضة للطرد من هذا المسكن إذا كثر عياله أو كثر ضيوفه، كما أنه إذا كبرت سنه أو قلّ دخله أو انقطع عرضة لأن يُرمى به في الطريق.

وتملك السكن يكفي المسلم هذا الهم، كما أنه يمكنه أن يختار المسكن قريباً من المسجد والمركز الإسلامي والمدرسة الإسلامية، ويهيىء فرصة للمجموعة المسلمة أن تتقارب في مساكنها عسى أن تنشيء لها مجتمعاً إسلامياً صغيراً داخل المجتمع الكبير، فيتعارف فيه أبناؤهم، وتقوى روابطهم، ويتعاونون على العيش في ظل مفاهيم الإسلام وقيمه العليا.

كما أن هذا يمكن المسلم من إعداد بيته وترتيبه بما يلبي حاجته الدينية والاجتماعية مادام مملوكاً له.

وهناك إلى جانب هذه الحاجة الفردية لكل مسلم الحاجة العامة لجماعة المسلمين الذين يعيشون أقلية خارج دار الإسلام، وهي تتمثل في تحسين أحوالهم المعيشية، حتى يرتفع مستواهم، ويكونوا أهلاً للانتماء إلى خير أمة أُخرجت للناس، ويغدوا صورة مشرقة للإسلام أمام غير المسلمين، كما تتمثل في أن يتحرروا من الضغوط الاقتصادية عليهم، ليقوموا بواجب الدعوة ويساهموا في بناء المجتمع العام، وهذا يقتضي ألاّ يظل المسلم يكد طول عمره من أجل دفع قيمة إيجار بيته ونفقات عيشه، ولا يجد فرصة لخدمة مجتمعه أو نشر دعوته.

المرتكز الثاني: (وهو مكمل للمرتكز الأول الأساسي)

هو ما ذهب إليه أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن الشيباني – وهو المفتى به في المذهب الحنفي – وكذلك سفيان الثوري وإبراهيم النخعي، وهو رواية عن أحمد بن حنبل، ورجحها ابن تيمية – فيما ذكره بعض الحنابلة – من جواز التعامل بالربا – وغيره من العقود الفاسدة – بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام.

ويرجح الأخذ بهذا المذهب هنا عدة اعتبارات، منها:

1. أن المسلم غير مكلف شرعاً أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام، لأن هذا ليس في وسعه، ولا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي. وإنما يطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فرداً مثل أحكام العبادات وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث وغيرها من الأحوال الشخصية، بحيث لو ضيق عليه في هذه الأمور ولم يستطع بحالٍ إقامة دينه فيها لوجب عليه أن يهاجر إلى أرض الله الواسعة ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

2. أن المسلم إذا لم يتعامل بهذه العقود الفاسدة – ومنها عقد الربا – في دار القوم، سيؤدي ذلك بالمسلم إلى أن يكون التزامه بالإسلام سبباً لضعفه اقتصادياً وخسارته مالياً، والمفروض أن الإسلام يقوّي المسلم ولا يضعفه، ويزيده ولا ينقصه، وينفعه ولا يضرّه، وقد احتج بعض علماء السلف على جواز توريث المسلم من غير المسلم بحديث: "الإسلام يزيد ولا ينقص" أي يزيد المسلم ولا ينقصه، ومثله: "الإسلام يعلو لا يعلى"، وهو إذا لم يتعامل بهذه العقود التي يتراضونها بينهم سيضطر إلى أن يعطي ما يطلب منه ولا يأخذ مقابله، فهو ينفذ هذه القوانين والعقود فيما يكون عليه من مغارم ولا ينفذها فيما يكون له من مغانم، فعليه الغرم دائماً وليس له الغنم، وبهذا يظل المسلم أبداً مظلوماً مالياً بسبب التزامه بالإسلام، والإسلام لا يقصد أبداً إلى أن

يظلم المسلم بالتزامه به، وأن يتركه – في غير دار الإسلام – لغير المسلم يمتصه ويستفيد منه، في حين يحرم على المسلم أن ينتفع من معاملة غير المسلم في المقابل في ضوء العقود السائدة والمعترف بها عندهم.

وما يُقال من أن مذهب الحنفية إنما يجيز التعامل بالربا في حالة الأخذ لا الإعطاء لأنه لا فائدة للمسلم في الإعطاء وهم لا يجيزون التعامل بالعقود الفاسدة إلاّ بشرطين الأول: أن يكون فيها منفعة للمسلم، والثاني: ألا يكون فيها غدر ولا خيانة لغير المسلم، وهنا لم تتحقق المنفعة للمسلم.

فالجواب: أن هذا غير مسلَّم، كما يدل عليه قول محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير، وإطلاق المتقدمين من علماء المذهب، كما أن المسلم وإن كان يعطي الفائدة هنا فهو المستفيد إذ به يتملك المنزل في النهاية.

وقد أكّد المسلمون الذين يعيشون في هذه الديار بالسما ع المباشر منهم وبالمراسلة: أن الأقساط التي يدفعونها للبنك بقدر الأجرة التي يدفعونها للمالك، بل أحياناً تكون أقل، ومعنى هذا أننا إذا حرّمنا التعامل هنا بالفائدة مع البنك حرمنا المسلم من امتلاك مسكن له ولأسرته، وهو من الحاجات الأصلية للإنسان كما يعبّر الفقهاء، وربما يظل عشرين سنة أو أكثر يدفع إيجاراً شهرياً أو سنوياً ولا يملك شيئاً على حين كان يمكنه في خلال عشرين سنة – وربما أقل – أن يملك البيت.

فلو لم يكن هذا التعامل جائزاً على مذهب أبي حنيفة ومن وافقه لكان جائزاً عند الجميع للحاجة التي تنزل أحياناً منزلة الضرورة في إباحة المحظور بها.

ولا سيما أن المسلم هنا إنما يؤكل الربا ولا يأكله، أي هو يعطي الفائدة ولا يأخذها والأصل في التحريم منصب على (أكل الربا) كما نطقت به آيات القرآن، وإنما حرم الإيكال سداً للذريعة كما حرمت الكتابة له والشهادة عليه فهو من باب تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد.

ومن المعلوم أن أكل الربا المحرّم لا يجوز بحال، أما إيكاله – بمعنى إعطاء الفائدة – فيجوز للحاجة، وقد نصّ على ذلك الفقهاء وأجازوا الاستقراض بالربا للحاجة إذا

سدت في وجهه أبواب الحلال. ومن القواعد الشهيرة هنا: أن ما حرم لذاته لا يباح إلاّ للضرورة، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة، والله الموفق.

وتعليقنا على هذا القرار: نقول عنه باختصار إنه لا يبيح التعامل بإطلاق بالربا في ديار غير المسلمين كما هو مقتضى مذهب أبي حنيفة ومن قال بقوله لكنه يبيحه في حالة الحاجة الشخصية التي لا تتجاوز محلها فهو ترجيح مقيد بالحاجة طبقاً لشروط الترجيح بالحاجة التي نقلناها عن مالك. وإن كنت لا اتفق مع صياغة بعض الفقرات وبخاصة فيما يتعلق بالقول أن الحاجة وحدها تكفي في إباحة هذا التعامل.

والحقيقة أن الحاجة لا تكفي في إباحة الربا وإنما تعتمد الفتوى على قول العلماء القائلين بهذا مرجحاً بأصل عام شهد الشرع باعتباره وهو الحاجة والتيسير.

2- قرار مجمع الفقه الإسلامي: 63(7/1) **بشأن شراء أسهم في شركات تتعامل أحياناً بالربا:**

فيما يلي بعض البنود التي وردت بقرار مجمع الفقه الإسلامي فيما يختص بهذا الموضوع:

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في المملكة العربية السعودية من 7-12 ذي القعدة 1412هـ الموافق 149 مايو 1992م.

بعد إطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع "الأسواق المالية" الأسهم، الاختيارات، السلع، بطاقة الائتمان، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

أولاً ـ الأسهم:

1- الإسهام في الشركات:

أ) بما أن الأصل في المعاملات الحل فإن تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مشروعة أمر جائز.

ب) لا خلاف في حرمة الإسهام في شركات غرضها الأساسي محرّم، كالتعامل بالربا أو إنتاج المحرّمات أو المتاجرة بها.

ج) الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحياناً بالمحرّمات كالربا ونحوه بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة.

2– تحديد مسؤولية الشركات المساهمة المحدودة:

لا مانع شرعاً من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محدودة برأس مالها، لأن ذلك معلوم للمتعاملين مع الشركة وبحصول العلم ينتفي الغرر عمن يتعامل مع الشركة.

ثانياً ـ التعامل بالسلع والعملات والمؤشرات في الأسواق المنظمة:

1– السلع: يتم التعامل بالسلع في الأسواق المنظمة بإحدى أربع طرق هي:

الطريقة الأولى: أن يتضمن العقد حق تسليم المبيع وتسلم الثمن في الحال مع وجود السلع أو إيصالات ممثلة لها في ملك البائع وقبضه. وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة.

الطريقة الثانية: أن يتضمن العقد حق تسلم المبيع وتسلم الثمن في الحال مع إمكانهما بضمان هيئة السوق. وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة.

الطريقة الثالثة: أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد أجل ودفع الثمن عند التسليم وأن يتضمن شرطاً يقتضي أن ينتهي فعلاً بالتسليم والتسلم، وهذا العقد غير جائز لتأجيل البدلين، ويمكن أن يعدّل ليستوفي شروط السلم المعروفة، فإذا استوفى شروط السلم جاز. وكذلك لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلماً قبل قبضها.

الطريقة الرابعة: أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمّة في موعد أجل ودفع الثمن عند التسليم دون أن يتضمن العقد شرطاً يقتضي أن ينتهي بالتسليم والتسلم الفعليين، بل يمكن تصفيته بعقد معاكس. وهذا هو النوع الأكثر شيوعاً في

أسواق السلع، وهذا العقد غير جائز أصلاً.

وتعليقنا على هذا القرار المتعلق بالأسواق المالية نرى أن المجمع تارة لم يعتبر الحاجة لما عارضها من الدليل الذي يجعل اعتبارها ملغى وتارة اعتبرها. فعلى سبيل المثال:

1- الفقرة (ج): الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحياناً بالمحرّمات كالربا ونحوه بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة.

وبهذا يرى المجمع أن الربا لا تبيحه الحاجة ولا عبرة بقلته بالنسبة لأعمال الشركة وأنشطتها باعتبار ذلك وصفاً طردياً والمجمع في ذلك كان مصيباً كل الإصابة لأن الربا كما أسلفنا في مرتبة من النهي لا تبيحها إلاّ الضرورة.

وكان بودي أن تُحذف كلمة (الأصل) التي أصبح البعض يتذرّع بها لإباحة الاشتراك في هذه الشركات بدعوى التطهير، وقد بينا خطأ ذلك في بحث آخر.

2- قرر المجمع أن لا مانع شرعاً من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محددة برأس مالها.

والمجمع تجاوز عن مشكلة الديون التي على الشركة فإن أصحابها وإن كانوا يعلمون أنها مرتبطة برأس مال الشركة فإنهم مع ذلك إنما تعاقدوا مع أرباب الشركة وهذا القرار فرع عن الاعتراف بالشخصية المعنوية والأصل في الشريعة اعتبار الذمّة الشخصية والمجمع قرر ذلك للحاجة.

3- في الفقرة الأخيرة من الطريقة الثالثة قرر المجمع أنه (لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلماً قبل قبضها) ولم يعتبر الحاجة مع أن مذهب مالك والأوزاعي جواز ذلك ما لم تكن السلعة طعاماً.

هذه القرارات تدل على تعامل حذر مع مبدأ الحاجة، ولعل بحثنا هذا يسهم في إيضاح معايير التعامل مع الحاجة.

بالإضافة إلى ما تقدم فقد منع المجمع عقود التوريد في قرارات سابقة وأكّد هذا المنع في دورته الأخيرة بالرياض بتاريخ 25 جمادى الثانية 1421هـ، ماعدا ما يتعلق منها بالاستصناع بناءً على تأجيل العوضين.

والذي يظهر لي أن عقود التوريد من المجالات التي تدخل فيها الحاجة لعدم وجود نص فيها وقد أجاز مالك تأجيل العوضين في السلم بشرط لثلاثة وإلى غاية أجل المسلم بلا شرط النقد وأجازه في الاستجرار في الشراء من دائم العمل كالخباز.

وأجازه في أكرياء الحج وهو كراء مضمون تأجل فيه العوضان بحاجة الناس إلى ذلك وقد نقلنا كلام ابن سراج عن المواق وفيه أن مالك (أجاز تأخير النقد في الكراء المضمون) (التاج والإكليل 390/5).

قال خليل: (أو في مضمونه لم يشرع فيها إلاّ كراء حج فاليسير) وكان مالك يرى أن لا بد أن ينتقد ثلثي الكراء في المضمونة إلى أجل، ثم رجع وقال: "قد اقتطع الأكرياء أموال الناس فلا بأس أن يؤخروهم بالنقد ويعربونهم الدينار وشبهه" (التاج والإكليل: 3939/5).

قلت: قوله (ويعربونهم) أي: يعطونهم عربوناً.

كما أجيز الاستصناع للحاجة وقد أقر المجمع جوازه مع أن جواز تأجيل العوضين مذهب ابن المسيب رضي الله عنه.

وأنا أرى إعمال الحاجة في مثل هذه العقود مما لم يرد فيه نص إذا ثبتت الحاجة المعتبرة التي يؤدي عدم ارتكابها إلى مشقة وحرج يلحق العامة بغض النظر عن تحقق ذلك في آحاد صورها وقد شرحنا رأينا في تأجيل البدلين في بحثنا في البورصات المقدم إلى المجلس الأوروبي للإفتاء.

نتائج البحث:

في هذا البحث الوسيط عرفنا الضرورة لغة بأنها الضيق والشدة والحاجة وأنها اصطلاحاً "أمر إذا لم يرتكبه المضطر هلك أو قارب الهلاك" في معناها الأخص وأنها تطلق على الحاجة. وأنها أصولياً الكلي الذي ينتظم المحافظة على ضرورات الحياة الخمس من جهة الوجود ومن جهة العدم. وبيّنا أصل مشروعية الضرورة.

وعرّفنا الحاجة لغة بأنها الافتقار إلى الشيء وذلك هو المأربة والمأربة هي الحاجة. وعرّفناها اصطلاحاً بأنها ما نزل عن الضرورة بحيث يؤدي فقده إلى مشقة وقلق وحصوله إلى سعة وتبسط.

ثم إن الحاجة منها ما هو حاجة عامة بشرية وهذه تحدث حكماً مستمراً وهي من باب الكلي الذي لا يجب تحققه في آحاد صورة فتكون أساساً للاستحسان والاستصلاح.

وحاجة خاصة فقهية تعتبر توسيعاً للضرورة تعطي حكمها وتقدر بقدرها وأنها رخصة بالمعنى الأخص، وذكرنا أمثلة لذلك وناقشنا وضع قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في القواعد الفقهية وأخرجنا أصلها الأصولي مسلسلاً من الجويني إلى تلاميذه.

كما أوضحنا أن قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة ليست على إطلاقها وإن الحاجي لا يمكن أن يكون نداً للضرورة الفقهية وأن الأمثلة التي ذكروها منها – وهو أغلبها – منصوصة في الشرع فما معنى كون الحاجة تنزل منزلة الضرورة فيه إلاّ أنه استثناء من أصل يفيد التحريم كما الضرورة استثناء من نصوص تقضي بالتحريم.

وما عدا هذه المقارنة الجزئية فلا يبدو تنزيلها منزلة الضرورة مطرداً حتى يكون قاعدة فقهية قد بيّنا أنه لا تبيح ما كان النهي فيه قوياً كمحرمات المقاصد فلم تنزل منزلة الضرورة فيها.

وأشرنا إلى تفاوت درجة النهي في المنهيات وبيّنا أنها لا تواجه نصاً بالرفع ولا ترفع عامّاً في كل مدلوله بل ترفع جزئية من جزئياته وهي في الغالب جزئية تنتمي إلى العام بضعف وتلك نكتة لم يطلع عليها الباحثون وقد أيدناها بالاستقراء.

كما أبدينا أوجهاً أخرى تدخل فيها الحاجة حيث لا يكون الخلل في العقد مقصوداً أو حيث يكون الغرض من العقد معروفاً أو فيه شائبة المعروف والارتفاق أو يكون الخلل تابعاً وليس متبوعاً، أو تتوخى الحاجة مواقع الخلاف لتكون مرجحاً لقول مرجوح عرف قائله وثبت عزوه.

وأجملنا الفروق الجوهرية في المراتب الثلاث: مرتبة المشقّة، ومرتبة النهي، ومرتبة الدليل.

وهكذا اتضحت الخطوط الدقيقة للفرق بين الضرورة والحاجة التي فصلناها في القائمة الملحقة.

وذكرنا بعض التطبيقات من قرارات مجمع الفقه الإسلامي بجدة تراوحت بين الإقدام والإحجام طبقاً لتقدير النهي والحاجة والتفاتاً في الغالب إلى وجود نقل يستأنس به أو أصل يعتمد عليه. بعد أن ذكرنا قراراً واحداً للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وعلقنا على هذه القرارات تعليقاً موجزاً دون مناقشة قد تطول وتخرجنا عن سياق المطلوب في هذا البحث وأبدينا وجهة نظرنا الخاصة التي توافق قرارات المجمعين أو تخالف وتباين القرارات وبخاصة في مسألة تأجيل البدلين. كل ذلك باختصار تارة بالعبارة الصريحة أو بالإشارة السريعة التي يفهمها أهل الاختصاص.

الفروق:

1. من حيث التعريف: الضرورة شدة وضيق ومشقّة تبيح المحرّم كالميتة والدم ولحم الخنزير ومال الغير، والحاجة: افتقار ونقص فهي أعم من الضرورة.

2. الضرورة: أدلتها نصوص واضحة، والحاجة: أدلتها عمومات.

3. الضرورة الفقهية: لا تحتاج إلى نص في كل حالة تنزل فيها بل إن الإذن بها عام سوى ما استثنى لأدلة أخرى وقرائن. والحاجة: تفتقر إلى نص لإثبات اعتبارها وأكثر الأمثلة المذكورة كالإجارة والقراض والمساقاة منصوصة.

4. الضرورة: ترفع النص وغيره، والحاجة مجالها هو تخصيص العموم عند من يراها وبخاصة ماكان تناوله بالعموم ضعيفاً، وقد تخالف قياساً وتستثنى من قاعدة.

5. الضرورة: أثرها مؤقت محدود بها والحاجة العامة أثرها مستمر.

6. الضرورة شخصية لا ينتفع بها غير المضطر والحاجة لا يشترط فيها تحقق الاحتياج في آحاد أفرادها.

7. الضرورة رخصة بالمعنى الأخص والحاجة العامة ليست رخصة بالمعنى الأخص.

8. الضرورة ترفع نهياً في مرتبة عليا من سلم المنهيات كما ترفع غيره. والحاجة لا ترفع نهياً في مرتبة عليا من مراتب النهي بل تتوخى محرّمات الوسائل دون محرمات المقاصد.

9. الضرورة تبيح العقود التي يكون الخلل فيها أصلياً أو تابعاً والحاجة تبيح العقد الذي يكون فيه الخلل تابعاً ومضافاً.

10. الضرورة تبيح الكثير واليسير والحاجة تبيح اليسير لا الكثير.

11. الضرورة تبيح الخلل المقصود وغيره، والحاجة تبيح غالباً الخلل غير المقصود في العقد.

12. الضرورة لا تختص بعقد دون آخر، والحاجة تبيح الممنوع أحياناً في سياق إرفاق ومعروف دون قصد المكايسة.

13. الضرورة لا تفتقر إلى خلاف، والحاجة ترجح الضعيف في محل الاختلاف بشروط.

وأخيراً لعلنا بهذه الفروق التي تسجل لأول مرة بهذه الطريقة أسهمنا في تجلية هذه المسألة أو على الأقل بيّنا الوجهة الصحيحة التي يجب على الباحثين أن يؤمّوها والمسالك التي ينبغي للدارسين أن يسلكوها. وناقشنا مناقشة غير مسبوقة قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في القواعد الفقهية مع أننا لا ندعي الاستيعاب حيث إن العادة جرت في ميدان البحوث المنشورة أن تكون مختصرة غير منتشرة.

والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق وهو الهادي بمنه إلى سواءِ السبيل.

مراجع البحث

– ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، ت 728هـ، مجموع الفتاوى، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1397هـ ـ 1978هـ.

– ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، ت 595هـ، البيان والتحصيل، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر.

– ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام، دار الجيل، بيروت 1400هـ.

– ابن عابدين، محمد أمين، ت 1258هـ، حاشية رد المختار على الدر المختار، مصطفى البابي، القاهرة 1386هـ.

– ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي، ت 542هـ، القبس، شركة عيسى الحلبي، القاهرة 1376هـ.

– ابن عطية، أبو محمد عبد الحق المحاربي الغرناطي، ت 541هـ، البحر الوجيز، مؤسسة دار العلوم، القاهرة.

– ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، ت 620هـ، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة 1389هـ.

– ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ت 751هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مكتبة الكليات الأزهرية،القاهرة 1388هـ.

– إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن أبي عبد الله الجويني، البرهان، دار الأنصار، القاهرة 1400هـ.

– الباجي، أبو الوليد بن سليمان بن خلف، ت 494هـ، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب العربي، بيروت 1332هـ.

– الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني المغربي، ت 954هـ، مواهب الجليل على مختصر خليل، دار الفكر، بيروت.

– الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، ت 1201هـ، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، مطبعة المعاهد الأزهرية، القاهرة 1386هـ.

– الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، ت 1004هـ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1386هـ.

– الزرقاني، عبد الباقي، شرح على المختصر، دار الفكر، بيروت 1398هـ.

– السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، ت911هـ، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1378هـ.

– الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات، دار المعرفة، بيروت.

– الشاطبي، أبوإسحاق إبراهيم، الاعتصام، دار الكتب العلمية، بيروت 1988م.

– الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، ت 1250هـ، إرشاد الفحول، دار الكتاب العربي، بيروت 1419هـ.

– الطوفي، نجم الدين، شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة، القاهرة.

– العلوي، سيدي عبد الله، نشر البنود على مراقي السعود، صندوق إحياء التراث، القاهرة.

– الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد، ت 505هـ، شفاء العليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد 1316هـ.

– القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، ت 684هـ، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

– القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، ت 684هـ، الفروق، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1344هـ.

– القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري،ت 671هـ، الجامع لأحكام القرآن، دار القلم، القاهرة 1386هـ.

– الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، ت 587 هـ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، القاهرة.

– المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، ت 897هـ، التاج والإكليل حاشية على الحطاب، دار الفكر، بيروت 1992م.

– النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف الشافعي، ت 676هـ، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت.

مآلات الأفعال

وأثرها في فقه الأقلّيات

أ. د. عبد المجيد النجار

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

إذا كانت أحكام الشريعة الإسلامية جاءت لتعالج أحوال الناس مطلقا عن الزمان والمكان، إذ العبرة فيها بعموم اللّفظ في مداركها، فإنّها قد انفسح فيها المجال أيضا لاستثناءات من الأحوال التي يشملها العموم، لتخرج من تحت حكمه إلى حكم آخر، وذلك باعتبار خصوصية ذاتية أو موضوعية فيها، تجعل تطبيق الحكم العامّ عليها غير مؤدّ إلى المقصد الشرعي الذي من أجله شرّع، فإذا ما تخلّف المقصد في حال مّا من الأحوال آل الأمر فيها إلى الاستثناء.

وقد كان هذا الأمر قائما في مجمل أحكام الشريعة نفسها، إذ التنبيهات إلى ذلك كثيرة في نصوص القرآن والسنّة، كما جرى عليه النظر الفقهي استنباطا وتطبيقا عند الفقهاء والأئمّة المجتهدين، ثمّ كان ملحظا مبكّرا في التقعيد الأصولي الذي ضبط مناهج استنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها، إذ قد قُرّرت في علم أصول الفقه جملة من القواعد التي تلتقي عند معنى استثناء وقائع وأحوال من الحكم الذي يشملها في أصل العموم، وذلك لخصوصية فيها لا يتحقّق معها المقصد الشرعي.

ومن تلك القواعد قاعدة مآلات الأفعال، تلك التي يُقدّر الحكم الشرعي فيها على أيّ فعل من أفعال الناس باعتبار ما يؤول إليه عند التطبيق من تحقيق المصلحة التي وضع من أجلها الحكم العامّ المتعلّق بجنسه أو عدم تحقيقها، فإذا تبيّن عدم تحقيقه المصلحة لخصوصية من الخصوصيات استثني ذلك الفعل من الحكم الشرعي الموضوع له في الأصل، وعدل به إلى حكم آخر يتحقّق به المقصد الشرعي.

وقد كانت هذه القاعدة مناط اجتهاد واسع ودقيق من قِبل فحول الأئمّة والفقهاء، وكانت لها تطبيقات كثيرة في الفقه الإسلامي، أفضتَ إلى إثراء أحكامه وتوسيع آفاقه. وبتعقّد الحياة الإنسانية الفردية والجماعية، وتشابكها، وتوسّعها يكون لهذه

القاعدة المجال الأوسع للاجتهاد، وتكون الحاجة إليها أوكد؛ ذلك لأنّ وجوه الحياة كلّما مالت إلى البساطة اشتدّ التماثل بين أفرادها، فتتناقص خصوصياتها المفرّقة بينها، وعلى العكس من ذلك كلّما مالت إلى التعقيد اشتدّ الاختلاف لتكاثر الخصوصيات المفرّقة ممّا يفضي إلى اختلاف المآلات، فيكون للاستثناء المبني على تلك الخصوصيات وما تفضي إليه من اختلاف المآلات مجالا واسعا في النظر الفقهي.

ولعلّ أوضاع المسلمين حينما يكونون أقلّية في مجتمع غير مسلم تعدّ من أشدّ الأوضاع تعقيدا، إذ هي أوضاع اجتمع فيها التعقيد والتشابك في الحياة المعاصرة بصفة عامّة، مع التعقيد والتشابك والمضاعفات الناتجة عن وضع المسلمين كأقلّية في مجتمع غير إسلامي، وتحت سلطان قانون غير القانون الإسلامي، وتحت ظلّ حكم غير إسلامي. إنّ هذه الأوضاع من شأنها أن تُكسب أحوالا كثيرة من أحوال المسلمين خصوصيات ذاتية وموضوعية تؤول بها لو طبّقت عليها الأحكام الشرعية العامّة إلى مآلات تخالف مقاصد تلك الأحكام، فيكون إذن لقاعدة مآلات الأفعال دور اجتهادي مهمّ في فقه الأقلّيات المسلمة، بل لعلّها تكون من أهمّ القواعد الأصولية التي ينبغي تحكيمها في ذلك الفقه.

المبحث الأوّل: مآلات الأفعال

لم يكن مصطلح مآلات الأفعال كثير الرواج في التراث الفقهي الأصولي، ولعلّ الإمام الشاطبي كان من أكثر من استعمله من بين الفقهاء والأصوليين[1]، إلاّ أنّ

1- عند التفتيش على المواقع التي استُعمل فيها لفظ "مآلات الأفعال" و"مآلات الأحكام" في القرص المدمج المشتمل على برنامج "مكتبة الفقه وأصوله" المشتمل على المئات من المصادر الأصولية والفقهية لم يظهر هذا المصطلح إلاّ في موقعين كلّ منهما في كتاب الموافقات للشاطبي.

مضمون هذا الأصل الفقهي كان كثير التداول في ذلك التراث، كما كان كثير الاستعمال من قِبل الفقهاء والمجتهدين، وذلك ضمن قواعد وأصول تحمل عناوين أخرى من مثل: سدّ الذرائع، والاستحسان، والحيل، وغيرها من القواعد الفقهية، فكلّها تندرج من حيث المعنى في مدلول مآلات الأفعال على وجه العموم.

1 ـ مدلول مآلات الأفعال:

قد يرد مصطلح مآلات الأفعال بألفاظ أخرى دون أن يتغيّر من المدلول شيء، وذلك مثل: مآلات الأعمال، ومآلات الأحكام، ومآلات الأسباب. ومن حيث اللغة، فإنّ مآلات الأفعال أو الأعمال يُقصد بها ما ينتهي إليه العمل أو الفعل الذي يقوم به الإنسان من أثر في نفسه أو في غيره، كأن ينتهي الزواج إلى تحصين النفس، والشورى إلى ترشيد الرأي، والسرقة إلى الاضطراب وفقدان الأمن. ومآلات الأحكام يقصد بها الأثر الذي يحدثه الحكم الشرعي حينما يجري وفقه فعل مّا من الأفعال، كأن ينتهي حكم المنع في شرب الخمر إلى حفظ العقل، وحكم الوجوب في أداء الزكاة إلى التكافل الاجتماعي، وحكم الإباحة في الكثير من الأعمال إلى التوسعة ورفع الحرج. وعلى نفس المعنى يُحمل لفظ مآلات الأسباب؛ لأنّ المقصود بالأسباب هي الأحكام الشرعية.

وأمّا اعتبار مآلات الأفعال كقاعدة أصوليه، فالمقصود به أنّ الحكم الشرعي إنّما وضع لتحقيق مصلحة للإنسان، وقد شُرّعت الأحكام في طلبها لتلك المصلحة على أساس من العموم الذي يشمل أجناس الأفعال مطلقا عن الزمان والمكان والأعيان؛ ولكنّ الأحكام وإن كانت في الغالب الأعمّ تؤول عند تطبيقها على واقع الأفعال إلى تحقيق المصلحة المبتغاة منها، فإنّها في بعض الأحيان، وفي بعض الأعيان قد لا تؤدّي إلى تلك المصلحة المبتغاة، بل قد تؤدّي إلى نقيضها من المفسدة؛ وذلك لخصوصية تطرأ على ذات تلك الأعيان أو على ظرفها، تخرج بها عن عموم خصائص جنسها التي قُدّر على أساسها الحكم، فإذا تطبيق الحكم عليها يؤول إلى المفسدة من حيث أُريد به تحقيق المصلحة.

وفي هذه الحال فإنّ الفقيه يراعي ذلك المآل الذي آل إليه الفعل عند جريانه على مقتضى الحكم، فيعدل به إلى حكم آخر يتحرّى المصلحة ويتفادى المفسدة. ومثال ذلك أنّ فعل السرقة شرّع له حكم المنع بالحرمة، لما يحقّق ذلك الحكم من مصلحة الأمن على الأموال وما يتبعه من الاجتهاد في كسبها وتنميتها؛ ولكن قد يحيط بأحد الأعيان في أفراد السرقة ظرف خاصّ،كأن يجد الإنسان نفسه على أبواب الهلاك جوعا، ويكون ذلك الظرف سببا في مفسدة الهلاك فيما لو طبّق حكم المنع على هذا الفرد من أفراد السرقة شأن كلّ أفراد جنسها؛ وبالنظر إلى ذلك فإنّ الفقيه يعدل بحكم المنع في هذا الفرد لعدم تحقيقه المصلحة المبتغاة منه إلى حكم الجواز.

وقد كان الإمام الشاطبي بحسب ما وقفنا عليه من أوفى من شرح هذا المدلول الاصطلاحي، إذ قال في شأنه: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، [فقد يكون] مشروعا لمصلحة فيه تُستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أُطلق القول في الأوّل بالمشروعية فربّما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أُطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربّما أدّى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصحّ إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلاّ أنّه عذب المذاق، محمود الغبّ، جار على مقاصد الشريعة". [2]

وتماشيا مع هذا المفهوم الواسع لمآلات الأفعال عند الإمام الشاطبي، فقد جعله أصلا عامّا من أصول النظر الشرعي، وأدرج ضمنه جملة من القواعد التي كانت عند

2– الشاطبي ـ الموافقات: 5/ 177–78.

غيره تُعتبر من الأصول القائمة بذاتها، ومن تلك القواعد التي أدرجها ضمن أصل المآلات قاعدة سدّ الذرائع، باعتبار أنّ الفعل في ذاته قد يكون مشروعا، ولكنّه يكون ذريعة بالمآل إلى ممنوع، فيُمنع هو أيضا اعتبارا لذلك المآل. ومنها قاعدة الحيل التي يؤول فيها على سبيل التحيّل فعل ظاهر الجواز لتشريعه في الأصل تحقيق مصلحة إلى مآل تتحقّق فيه مفسدة. ومنها قاعدة مراعاة الخلاف، باعتبار أنّ الفعل إذا كان حكمه الشرعي المنع بالدليل الراجح والجواز بالدليل المرجوح، فإنّه قبل وقوعه بالفعل يُجرى عليه حكم المنع، ولكن حينما يقع بالفعل فإنّه يُجرى عليه حكم الجواز الذي هو مرجوح؛ وذلك بالنظر إلى أنّه لو أُجري عليه حكم المنع لآل به إلى مفاسد تفوق إجراء حكم الجواز[3]. ومنها قاعدة الاستحسان[4]، وذلك أنّ طرد القياس بصفة مطلقة قد يؤول في بعض الأفعال لخصوصية فيها إلى مفسدة تساوي أو تفوق المصلحة التي يقتضيها القياس، فيعدل بذلك الفعل عن الحكم الذي يقتضيه ذلك القياس إلى حكم آخر يتفادى في الفعل المخصوص الأيلولة إلى المفسدة[5].

2 ـ الحجج الشرعية لاعتبار مآلات الأفعال:

ليس أصل مآلات الأفعال محلّ اتّفاق في اعتباره أصلا للاجتهاد بين الأئمّة المجتهدين من حيث كونه أصلا قائما، ولكن حتى أولئك المعارضين لأصليّته الاجتهادية اعتمدوا في اجتهادهم بعض تطبيقاته على وجه أو آخر من الاستعمال[6].

وربّما كان من أهمّ ما تمسّك به المعارضون لهذا الأصل هو أنّ الحكم الشرعي إذا ما تقرّر في شأن فعل من الأفعال فإنّ الشارع الحكيم لم يشرّعه في حقّه إلاّ لعلمه

3– مثاله إجراء حكم الجواز على النكاح الفاسد بعد وقوعه فيما يتعلّق باستحلال المهر وثبوت النسب وإيقاع الميراث.

4– مثاله العدول عن حكم المنع إلى الجواز في المراطلة الكثيرة في الأنواع المتماثلة التي يحصل فيها التفاضل اليسير لما يؤول إليه تطبيق القياس عليها من مفسدة الحرج الشديد على الأمّة في المعاملات.

5– راجع في تفصيل ذلك في: الشاطبي ـ الموافقات: 5/ 182 وما بعدها.

6– راجع هذه المسألة ومناقشتها في: آل سلمان ـ تحقيق الموافقات: 5 /186

بتأديته إلى المصلحة، فإذا ما وقع صرفه عنه إلى حكم آخر فإنّ ذلك يعتبر مخالفة لإرادة الشارع وتقوّلا عليه. ولكنّ المتأمّل في نصوص الدين وقواعده العامّة لا يعدم أدلّة على أنّ اعتبار مآلات الأفعال أصل من الأصول التي بنيت عليها الشريعة، ومنهج معتبر من مناهج الاجتهاد. ومن تلك الأدلّة ما يلي:

أ- **حجّة التنصيص النظري**: وتتمثّل فيما ورد من نصوص تفيد بصفة مباشرة أنّ مآلات الأحكام أمر معتبر في الشريعة، وبيان ذلك في العديد من الآيات القرآنية التي ضُبطت فيها أحكام معيّنة، وعُلّلت بالمآلات التي تؤول إليها. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في التعقيب على تشريع القصاص: ﴿**ولكُم في القِصَاصِ حياةٌ يا أُولِي الأَلْبَاب**﴾ (البقرة 179)، وقوله تعالى في التعقيب على تحريم الخمر والميسر: ﴿**إنّما يُريد الشيطانُ أن يُوقعَ بينكُم العدَاوَةَ والبغضَاءَ في الخمرِ والميسِرِ**﴾ (المائدة 91).

فتعليل هذه الأحكام بمآلاتها من تحقيق مصلحة بإجراء حكم الوجوب على الأفعال، واتّقاء مفسدة بإجراء حكم المنع عليها دليل على أنّ اعتبار المآل الذي يؤول إليه الحكم أمر معتبر في التشريع، وهو بالتالي أمر معتبر في الاجتهاد. ولا يقدح في ذلك ما يشوب الأيلولة من الظنّية التي قد تكون سببا في إهدار مقاصد الأحكام في الأفعال التي وُضعت لها لمّا يُعدل بها بناء على الظنّ إلى أحكام أخرى؛ لأنّ هذا الظنّ في الأيلولة قد يبلغ أحيانا من القوّة ما يقترب بها من اليقين، وإذا لم يبلغ تلك الدرجة فإنّ الظنّ الغالب يُلحق به، فضلا عن أنّ الاجتهاد لتحصيل أحكام الشريعة هو في أغلبه قائم على الظنّ.

ب- **حجّة التنصيص التطبيقي**: وتتمثّل فيما جاء من نصوص تفيد في مسائل مخصوصة مشروعية العدول عن الحكم الذي وضع لأفعال معيّنة في الأصل إلى حكم آخر، مراعاة في ذلك للمآل المخالف لمقصد الحكم الأصلي الذي تؤول إليه لو أُجريت عليه. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿**ولاَ تَسُبُّوا الذين يدعون من دون الله فيَسُبُّوا اللهَ عدواً بغير علم**﴾ (الأنعام 108)، وقوله ﷺ: "**لولا قومُك حديثٌ**

عهدُهم بكفر لأسّست البيت على قواعد إبراهيم"[7]، وقوله في تعليل انصرافه عن قتل المنافقين: "**أخاف أن يتحدّث الناس أنّ محمّدا يقتل أصحابه**"[8].

ففي هذه الأمثلة عدول نبوي بصفة عملية عن إجراء الحكم المتعيّن في الأصل على فعل تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وفعل قتل المنافقين، إلى حكم الامتناع عن ذلك، لما يؤول إليه إجراء الحكم الأصلي من مفسدة فيهما هي تلاعب الناس ببيت الله وانتزاع هيبته من نفوسهم، وإشاعة الخوف في نفوس أتباع الدين وتنفيرهم منه، خلافا لما شرّع من أجله من مصلحة هي الإعلاء من مقام البيت وربطه بذكر مؤسّسه إبراهيم، والتخلّص من الضرر الفادح الذي يحدثه المنافقون بالمسلمين، وفي هذا العدول النبوي عن الحكم الأصلي إلى حكم آخر بسبب المآل حجّة على أنّ مآلات الأفعال أصل معتبر في التشريع، فتكون إذن أصلا معتبرا من أصول الاجتهاد.

ج– حجّة اعتبار المقاصد: ليس من خلاف في أنّ أحكام الشريعة شرّعت من أجل مقاصد راجعة إلى العباد جماعها تحقيق المصلحة، وهو مضمون قوله تعالى: ﴿**وما أرْسَلْناكَ إلاَّ رحمَةً للعالَمين**﴾ (الأنبياء 107)، فكلّ حكم شرعي علّة تشريعه هي تحقيق مقصده الذي من أجله شرّع مهما يكن عليه ذلك المقصد من درجة الظهور والخفاء.

واعتبار المقاصد التي ابتغاها الشارع من الأحكام أمر مشروع ما دامت هي علّة الأحكام وأسبابها، ولا يناقض هذا الاعتبار ما هو مطلوب من الانصياع للأحكام لمجرّد اعتبارها أوامر إلهية؛ لأنّ هذا الانصياع هو انصياع للأوامر باعتبارها أوامر تحقّق المصلحة، فتبيّن هذه المصلحة ممّا يعضّد حال الانصياع ويقوّيه؛ لأنّه ينضاف به العلم بوجه الحقّ في الأحكام تفصيلا بتبيّن آثارها الفعلية إلى العلم بوجه الحقّ فيها إجمالا باعتبار صدورها عن الرحمن الرحيم، ولعلّ ذلك هو أحد

7– أخرج البخاري نحوه ـ كتاب الحج: باب فضل مكّة وبنيانها.

8– أخرجه البخاري ـ كتاب المناقب: باب ما ينهى من دعوى الجاهلية.

الأغراض التربوية في الموقف الإبراهيمي الذي جاء في قوله تعالى: ﴿**ولكن ليطمئنّ قلبي**﴾.

وإذا كانت مقاصد الأحكام في تقريرها النظري مختلفة الدرجات بين الظهور والخفاء، إذ هي في العبادات أخفى منها في المعاملات، وهي في المعاملات متفاوتة في ذلك، وإذا كانت كذلك أيضا في أيلولتها الفعلية في الواقع، إلاّ أنّ قدرا منها في المجالين معا قد يمكن الوقوف عليه إمّا على وجه اليقين أو على وجه الظنّ الغالب، وهو ما يبرّر الالتفات إلى المقاصد بالاعتبار في الانصياع إلى الأحكام إذعانا بالتسليم وتطبيقا بالإيقاع[9].

ولمّا كانت مقاصد الأحكام قد يطرأ عليها من الظروف الخارجة عن ذاتها ما يعطّل حصولها في الواقع عند تطبيقها كما مرّت الإشارة إليه، فإنّ تطبيق الحكم الشرعي على الأفعال ينبغي أن يكون ملحوظا فيه إفضاؤه إلى تحقيق مقصده – إذ ذلك المقصد هو علّة تشريعه –، فإذا تبيّن على سبيل اليقين أو الظنّ الغالب أنّ حكما مّا من الأحكام لسبب أو لآخر من الأسباب سوف لا يفضي تطبيقه على الفعل الذي وُضع له إلى تحقيق مقصده، فإنّ ذلك يكون مبرّرا كافيا لأن يُعدل بالفعل من حكمه الأصلي إلى حكم آخر اعتبارا للمآل، فيكون إذن تحقّق المقصد أو عدم تحقّقه فيما يؤول إليه تطبيق الأحكام الشرعية على الأفعال أمرا معتبرا يُحتجّ به في مشروعية أصل مآلات الأفعال.

3– ضوابط اعتبار المآلات:

اعتبار مآلات الأفعال كأصل من أصول الاجتهاد الشرعي بقدر ما هو أصل مفيد في الإثراء الفقهي، وفي ترشيد النظر الاجتهادي، فهو دقيق في الاستعمال، وعر في المسلك، عرضة لأن تزلّ فيه الأقدام، وهو ما استشعره الإمام الشاطبي فعبّر عنه

9– راجع وجوها كثيرة من الأدلّة الشرعية على اعتبار المآل متمثّلا في سدّ الذرائع في: ابن القيّم ـ إعلام الموقّعين: 110/3 وما بعدها.

بوصف أنّه "صعب المورد"؛ وإنّما كان على هذا النحو لأنّ مرمى النظر فيه بعيد، يمتدّ إلى مآل الفعل الذي قد يتبيّن ببعض اليسر في الدائرة القريبة، وقد لا يتبيّن إلاّ في دوائر بعيدة تتداعى مضاعفاتها وتتوالى قبل أن تستقرّ على حالها الأخيرة، وخاصّة فيما هو معقّد متشابك من شؤون الحياة، فيصعب حينئذ تقدير المآل الذي ينبني عليه الحكم.

وتُضاف إلى هذه الصعوبة في المورد تلك الخطورة الشديدة إذا ما وقع الخطأ في التقدير؛ إذ لو قُدّر المآل في فعل من الأفعال على غير حقيقته، فعُدل بالحكم الشرعي المتعلّق به إلى حكم آخر يقتضيه ذلك المآل المقدّر خطأ لانتهى الأمر إلى تغيير في شرع الله تعالى بإجازة الممنوع ومنع الجائز، وذلك محذور كبير هو الذي استشعره أولئك الذين عارضوا أن يكون اعتبار المآلات أصلا اجتهاديا، فبنوا أقوى أدلّتهم في المعارضة عليه[10].

وتقتضي هذه الصعوبة في المورد، وهذه المحاذير في النتائج أن يُحاط استعمال هذا الأصل الاجتهادي بجملة من القيود والضوابط التي من شأنها أن ترشّد فيه المسار، وأن تجنّب الزلل. وبما أنّ مناط الاجتهاد في استعمال هذا الأصل يتعلّق بأمرين: مقصد الحكم المنظور في مآله، وأيلولته إلى تحقيق ذلك المقصد من عدمها عند التطبيق، فإنّ الضوابط التي من شأنها أن ترشّد الاجتهاد بهذا الأصل ستكون متعلّقة بهذين الأمرين على نحو ما يلي:

أ- **تحرّي مقاصد الأحكام**: إنّ اعتبار المآلات مبنيّ على اعتبار المقاصد، فحينما يقع العدول عن حكم مّا في فعل من الأفعال إلى حكم غيره بناء على مآله، فالمقصود بذلك أنّ هذا الحكم لا ينتهي عند تطبيقه إلى المقصد الذي شُرّع من أجله، بل يؤول إلى خلاف ذلك المقصد، فيُعتبر إذن ذلك المآل، ويُعدل بالحكم الأصلي إلى غيره. ولمّا كان الأمر كذلك فإنّ أوّل الضوابط في اعتبار المآلات هو

10- راجع في ذلك: ابن حزم ـ الإحكام في أصول الأحكام: م180/2

تحرّي المقصد الذي شرّع من أجله الحكم المنظور في مآله حتى يحصل فيه تعيين باليقين أو بغلبة الظنّ، فيرد اعتبار المآل إذن في تحقّق المقصد من عدمه على مقصد معلوم غير موهوم، وينتهي تقدير المآل على مورد صحيح.

ومقاصد الأحكام الشرعية وإن كانت ثابتة في ذاتها بالنسبة لكلّ حكم منها، إلاّ أنّها من حيث ظهورها وخفاؤها بالنسبة للناظر متفاوتة في الدرجات، فقد يكون حكم مّا بيّن المقصد فيُعلم على وجه اليقين أو ما يقارب اليقين، وقد يكون حكم آخر خفيّ المقصد بحيث يكاد لا يستبين، وما بين هذا وذاك درجات كثيرة ينبسط فيها للظنّ مجال واسع، فينبغي أن ينبسط فيها أيضا للنظر جهد كبير، حتى ينتهي الأمر إلى تعيين صحيح للمقصد يحدّد على أساسه المآل فيما إذا كان موافقا له أو مخالفا.

وحينما نعود إلى الأدب الأصولي فيما يتعلّق بالمقاصد فإنّنا لا نظفر بما يشفي الغليل في خصوص مسالك الكشف عن مقاصد الأحكام الشرعية على وجه التفصيل فيها، وإذا تجاوزنا في ذلك ما يُعرف في باب القياس من علم أصول الفقه من مبحث مسالك العلّة فإنّنا لا نجد حسب علمنا من خصّص جهدا معتبرا في الكشف عن هذه المسالك سوى الإمامين المقاصديين: الشاطبي وابن عاشور، فقد عقد كلّ منهما فصلا حاول فيه التوجيه إلى مسالك تعين على تعيين مقاصد الشريعة من أحكامها، فكانت كالقواعد التي يتوخّاها الناظر لتحديد تلك المقاصد والوقوف عليها، وزاد ابن عاشور على ذلك أن بيّن المقاصد التفصيلية في كلّ جنس من أجناس الأحكام، فكان ذلك كالتطبيق لتلك القواعد النظرية [11]. ومن أهمّ المسالك الكاشفة عن مقاصد الأحكام كما وردت عند الإمامين ما يلي:

أوّلا ـ التحرّي بالتعيين النصّي: جاء في القرآن الكريم تعيين للمقاصد الشرعية في بعض الأحكام المخصوصة أو في الأحكام بصفة عامّة، وذلك على سبيل التصريح

11– راجع في ذلك:الشاطبي ـ الموافقات: 5 / 132 وما بعدها، وابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 19 وما بعدها، وراجع أيضا بحثا لنا بعنوان "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور" في كتاب: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب: 19 وما بعدها.

أو على سبيل التنبيه، وذلك من مثل قوله تعالى: ﴿**إنّما يُريدُ الشيطانُ أن يُوقِع بينكُم العداوةَ والبغضاءَ في الخمرِ والميسرِ**﴾ (المائدة 91)، ففي هذا تصريح بأنّ المقصد من منع الخمر والميسر هو منع ما يفضيان إليه من العداوة والبغضاء بين الناس، وقوله تعالى: ﴿**ومن كان مريضا أو على سَفَر فعدّةٌ من أيَّامٍ أُخَر يُريد اللهُ بكم اليُسرَ ولا يُريدُ بكم العُسرَ**﴾ (البقرة 185)، ففيه تعَيين لمقصدِ الحكم بجواز الإفطار في حال المرض والسفر، وهو التيسير ورفع المشقّة على الصائم، وهو المقصد الذي ورد تعيينه على سبيل التنبيه في أحكام الدين كافّة كما في قوله تعالى: ﴿**وما جعلَ عليكُم في الدينِ من حَرَج**﴾ (الحج 78) [12].

ثانيا ـ التحرّي بالتعيين الاستقرائي: يمكن أن يتمّ تعيين مقاصد الأحكام الشرعية بعمل استقرائي في عموم التصرّفات الشرعية ما كان منها بيانا قوليا وما كان بيانا عمليا، فذلك الاستقراء يُبين عن اطّراد في بعض المعاني تتكرّر في جملة كبيرة من الأحكام، فيقوم ذلك مقام التعيين لتلك المعاني مقاصدَ للأحكام التي اطّردت فيها، وللأحكام التي هي من جنسها.

ومن أمثلة ذلك ما يطّرد في أحكام المعاوضات من نهي عن المزابنة، وعن بيع المكيل بالجزاف، وعن المخادعة في البيع، فهذا النهي في أشكاله المتعدّدة يتعيّن به بطريق الاستقراء مقصد عامّ لهذه الأحكام هو مقصد إبطال الربا. ومن أمثلته أيضا ما يطّرد في أحكام بيع الطعام من نهي عن الاحتكار، ونهي عن بيع الطعام قبل قبضه، والنهي عن بيع الطعام بالطعامِ نسيئة، فهذا النهي يفيد بطريق الاستقراء أنّ المقصد في أحكام بيع الطعام رواجُه وتيسير تداوله بين الناس، وتفادي ارتفاع أثمانه [13].

ثالثا ـ التحرّي بدلالة الأصل على الفرع: إنّ من أحكام الشريعة ما يُبنى على مقصد أصلي يكون متعيّنا بالنصّ أو بالاستقراء، وتتفرّع عنه وتتبعه مقاصد أخرى له لا

12– راجع: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 21.

13– راجع: ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة: 20.

تكون متعيّنة بذلك، ففي هذه الحال يمكن تعيين تلك المقاصد الفرعية بدلالة ذلك المقصد الأصلي المتعيّن بالنصّ، وذلك باعتبار أنّ كلّ ما كان موافقا للمقصد الأصلي مدعّما له فهو مقصد شرعي لذلك الحكم، وكلّ ما كان خلاف ذلك فهو ليس بمقصد له.

ومثال ذلك أنّ المقصد الأصلي من أحكام الزواج هو إنجاب النسل، وبهذا المقصد الأصلي يُستدلّ لتعيين مقاصد فرعية تكون متلائمة معه وموافقة له، وذلك من مثل المتعة المادّية، والسّكن النفسي، والإعفاف، والتعاون في شؤون الحياة، فهذه كلّها وما في معناها مؤيّدات لإنجاب النسل، مدعّمات له، فهي من المقاصد الفرعية لأحكام الزواج، فيمكن للناظر أن يعيّنها بدلالة ذلك المقصد الأصلي عليها[14].

رابعا ـ التحرّي بالتعيين السكوتي: كما قد يُعلم مقصد الشارع من الحكم على سبيل الإيجاب تعيينا بأحد المسالك السابقة، فإنّه قد يُعلم بطريق السلب، وذلك كأن يُشرَّع حكم مّا في شأن مفردات من الأفعال أو الأشياء، ويسكت عمّا هو شبيه بها فلا يُشمَل بذلك الحكم، فذلك السكوت يقوم مقام التعيين لكون المقصد من الحكم غير شامل للأفراد المسكوت عنها، فيُعرف من ذلك أنّ المقصد الشرعي المتعيّن في حقّ أشباهها ليس مقصدا متعيّنا في حقّها هي، وذلك ضرب من المسالك في معرفة مقاصد الأحكام.

ومن أمثلة ذلك ما جرى عليه الاجتهاد المالكي من إسقاط الزكاة من الخضر والبقول، لما نقل عن النبيّ ﷺ من أنّه لم يأخذ فيها زكاة، وإسقاط السجود شكرا لله عند حلول النعم والأفراح، لما نقل عنه من تركه لذلك؛ فبهذا السكوت النبوي عن تشريع الزكاة في الخضر والبقول، وتشريع السجود شكرا للّه عند حلول النعم مع قيام الدواعي لذلك، إذ قد توفّر بين يديه إنتاج الخضر والبقول، وتوفّرت مناسبات الأفراح، يُعلم أنّ مقصد الزكاة في سائر الأنواع التي شملها حكم الزكاة، ومقصد السجود في سائر مناسبات السجود التي ورد فيها حكم به، ليس بمقصد لزكاة

14– راجع: الشاطبي ـ الموافقات: 3 / 139

الخضر والبقول، ولا مقصد للسّجود شكرا عند حلول النعم، وهو ما يساعد المجتهد على تبيّن مقاصد الأحكام بطريق التعيين السلبي لما هو ليس بمقصد شرعي[15].

هذه بعض المسالك التي تعين المجتهد على تعيين مقاصد الأحكام، وبمزيد من كدّ النظر في هذا الشأن يمكن أن يقف الباحث على مسالك أخرى، إمّا مستقلّة بذاتها، أو متفرّعة عن هذه التي ذكرناها، فالمجال في هذا الأمر بقي قليل الارتياد من النّظّار، وآفاقه مفتوحة للبحث، والبحث فيه بحث جليل الفائدة في مقام الاجتهاد بصفة عامّة، وجليل الفائدة في مقام الاجتهاد باعتبار المآلات بصفة خاصّة.

ب– تحرّي أيلولة الأحكام: إنّ تعيين مقاصد الأحكام لئن كان خطوة ضرورية في اعتبار المآلات، إلاّ أنّها ليست بكافية في ذلك؛ لأنّ الحكم الشرعي الذي يبنيه المجتهد على اعتبار المآل ينبغي أن ينبنيه على علم باليقين أو الظنّ الغالب بأنّ الحكم الأصلي إذا ما طُبّق على الفعل الموضوع له فسوف لا يحقّق به ذلك المقصد منه الذي وقع تعيينه بمسلك من مسالك التعيين، وإنّما سينتهي إلى مآل آخر فيه من المفسدة ما يساوي المصلحة المقصودة أو يربو عليها، وذلك العلم هو المبرّر للعدول بالحكم الأصلي إلى حكم آخر يُقدَّر أنّه هو الذي يحقّق المقصد المرجوّ.

والعلم بهذا المآل الذي هو معقد العدول بالحكم الأصلي إلى حكم آخر يستلزم من المجتهد ضربا آخر من الفقه غير الفقه الذي يعيّن به مقاصد الأحكام، إذ أحكام الشريعة المتعلّقة بأفعال العباد إنّما وضعت من قبل عليم حكيم، وهي لم توضع من قبله متعلّقة بتلك الأفعال أمرا ونهيا وإباحة إلاّ لأنّها بحكم علمه وحكمته تحقّق مقاصدها فيها من جلب مصلحة للعباد ودرء مفسدة عنهم، فكيف تؤول أحيانا إلى خلاف ما وُضعت له فلا تتحقّق مقاصدها؟ وما هي الأسباب التي تجعلها لا تحقّق تلك المقاصد؟ وكيف يمكن للناظر أن يعلم بأنّ الأحكام ستحقّق مقاصدها إذا ما طُبّقت على الأفعال الموضوعة لها أو هي لا تحقّقها؟ أسئلة ثلاثة يجب على الناظر في المآلات أن يكون له فيها جواب.

15– راجع: نفس المصدر ـ 156/3.

أوّلا ـ أيلولة الأحكام إلى غير مقاصدها: أحكام الشريعة متعلّقة بأفعال العباد، والأفعال صادرة عن أفراد من الناس معيّنين بأشخاصهم، وهذا التعيّين لئن كان يشتمل على قدر مشترك بين المعيّنين مثل ماهية الإنسانية بمكوّناتها الفطرية، فإنّه يشتمل أيضا على قدر من الاختلاف بين فرد وآخر من الأفراد، وبين مجموعة وأخرى من المجموعات، من مثل المكتسبات التربوية، والأحوال الخارجية كالفقر والغنى، والجماعية والتفرّد، والظروف المكانية والزمانية.

وإذا كانت الماهية المشتركة بين أفراد الإنسان تمثّل سببا في اطّراد جملة كبيرة من التصرّفات عند جميعهم كالسعي إلى تحصيل ما يحفظ الحياة من الطعام والشراب، وما يحفظ النوع من أسباب التناسل، فإنّ ما به الاختلاف ممّا هو زائد على الماهية يمثّل سببا في اختلاف الأفراد في جملة كبيرة من التصرّفات الصادرة عنهم، وفي اختلاف درجات قبولهم للمؤثّرات الخارجية وتفاعلهم معها، وفي مدى انصلاح نفوسهم واستقامة أعمالهم بما يرد عليهم من عوامل الإصلاح والتقويم، وممّا يعزّز ذلك ويقوّيه ما رُكّب عليه الإنسان في أصل فطرته من إرادة الاختيار التي تذهب بالأفراد مذاهب شتّى تبعا لاختياراتهم المتعدّدة. وذلك كلّه يصحّ في حقّ الجماعات التي تتشكّل لحمتها بظروف الزمان أو المكان، أو بالعوائد والأعراف، أو بالمذاهب والأديان، أو بغيرها من أسباب تشكّل الجماعات كما يصحّ في حقّ الأفراد.

إنّ الإنسان إذن هو بالاعتبارات السابقة مخالف للمادّة الصّمّاء، فالمادّة تتشكّل على سواء في أصل خلقتها، ولا يكون بين أفراد أنواعها من تفاوت، إذ هي مسلوبة الاختيار، وهي مسلوبة في التفاعل مع غيرها قابلية التفاوت بالزيادة أوالنقصان في كينونتها؛ وهي لذلك تتقبّل المؤثّرات على نمط واحد، فتستجيب كلّ أفرادها على ذات النّمط من الاستجابة، لا يشذّ فرد في ذلك عن أفراد نوعه؛ ولذلك فهي تنضبط في صرامة للقانون الكلّي الموحّد الذي يصدق على كلّها كما يصدق على جزئيّات أفرادها؛ ولكنّ الإنسان وشأنه ما وصفنا لئن كان يستجيب على أنماط متطابقة أو متقاربة للقانون الموحّد الذي يتعلّق بتكوينه الفطري الذي هو قدر مشترك ثابت،

فإنّه ليس كذلك فيما يتعلّق بما به الاختلاف بين الأفراد وبين الجماعات، فذلك الذي به الاختلاف لاينضبط في التفاعل والاستجابة إلى قانون صارم، بل يحدث فيه من التفاوت ما لا يحصره قانون، ولا تضبطه قاعدة ثابتة.

والله تعالى لمّا كان عليما بطبيعة الإنسان فيما ينتظم أفراده من مشتركات الفطرة ومن مختلفات الأوضاع المكتسبة، فإنّه لمّا شرّع الأحكام وبناها على تحقيق مصلحة الإنسان، شرّعها على وجه القانون العامّ الذي يناسب المشترك من الفطرة الإنسانية، ولكنّ هذا القانون العامّ المتمثّل في الأحكام الكلّية للشريعة لئن كانت في تحقيق مقاصدها التي أرادها الله تعالى منها تنتهي إلى تحقيق تلك المقاصد بالفعل عند التطبيق بالنسبة للغالب من أفراد الناس وأفراد الجماعات باعتبار غلبة ما هو من مشترَك الفطرة، فإنّها قد لا تنتهي إلى ذلك التحقيق الفعلي بالنسبة لبعض الأفراد، أو لبعض الجماعات، أو في بعض الظروف والأحوال؛ وذلك بسبب الاختلاف بينها فيما هو زائد على مكوّنات الفطرة من المكتسَبات العارضة

وإذن فإنّ أحكام الشريعة إذا كانت تؤول في الغالب إلى تحقيق مقاصدها عند تطبيقها على الأفعال، فإنّه ليس من المستغرب أن تتخلّف أحيانا أيلولاتها إلى ذلك التحقيق للأسباب التي ذكرناها آنفا، وهو ما يقوم مقام المبرّر الشرعي لاستعمال قاعدة اعتبار المآلات في منهج الاجتهاد ليُصرف الفعل عن حكمه الأصلي الذي لم يحقّق فيه مقصده إلى حكم آخر يحقّقه فيه، وذلك ما أشار إليه الشاطبي في قوله: "إنّ الشريعة لم تنصّ على حكم كلّ جزئيّة على حدتها، وإنّما أتت بأمور كلّية، وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكلّ معيّن خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين"[16]، كما أشار إليه في قوله تكملة لذلك: "فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق، لدخلت مفاسد، ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع، ولأنّه من جملة المحافظة على الكلّيات، لأنّها يخدم

16- الشاطبي ـ الموافقات: 5/ 114-15

بعضها بعضا... فالحاصل أنّه لا بدّ من اعتبار خصوص الجزئيّات مع اعتبار كلّياتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق"[17].

ثانيا ـ المؤثّرات في أيلولة الأحكام: إذا تبيّن أنّ أحكام الشريعة لئن كانت تؤول إلى تحقيق مقاصدها في الأغلب، إلاّ أنّها قد تتخلّف في ذلك التحقيق، فحقّ على الناظر المجتهد بقاعدة اعتبار المآل أن يكون له إلمام بالأسباب التي تجعل الأحكام تتخلّف عن تحقيق مقاصدها، والمؤثّرات التي تؤثّر عليها في ذلك، فما هي تلك الأسباب وتلك المؤثّرات؟

ألمعنا آنفا إلى أنّ أفراد الأفعال التي يتّجه إليها الحكم الشرعيّ الكلّي بالتكليف إنّما يتّجه إليها باعتبار ما فيها من معنى الكلّية المتمثّل في جنسها أو نوعها، والمقصد المبتغى تحقيقه منها مبنيّ على اعتبار ذلك المعنى الكلّي، ولكنّ الأفراد في تعيّنها تكتسب لها أحوالا تزيد عن ذلك المعنى الكلّي الجامع بينها، وهي أحوال قد تختلف بين فرد وآخر من أفرادها إن كثيرا أو قليلا. وتلك الأحوال التي يختصّ بها كلّ فرد من الأفراد قد تبلغ في بعض الأفراد مبلغا بعيدا ينأى بها عن سائر الأفراد، فتتكوّن لها بذلك خصوصية بيّنة تكون سببا مؤثّرا على أيلولة المقصد الشرعي الذي شرّع من أجله الحكم المتّجه إليها، فإذا بذلك المقصد يتخلّف حينما يطبّق الحكم عليها بسبب تلك الخصوصية. ويمكن تبيّن تلك الخصوصية المؤثّرة على أيلولة الحكم إلى تحقيق مقصده في جملة من المظاهر التي من أهمّها ما يلي:

– **الخصوصية الذاتية:** قد يكتسب فعل مّا من الأفعال، أو يكتسب فاعله لسبب أو لآخر من الأسباب صفات ذاتية يخرج بها عن مماثلة النوع الذي ينتمي إليه، وتكون تلك الصفات منافرة في طبيعتها لطبيعة المقصد الشرعي الذي من المفروض نظريا أن يتحقّق في ذلك الفعل أو في ذلك الفاعل عندما يُجرى عليه الحكم الموضوع له؛ ولذلك فإنّه عند تطبيق الحكم الشرعي عليه ابتغاء تحقيق مقصده فيه تكون تلك

17– نفس المصدر: 180/3

الصفات المكتسبة المنافرة في طبيعتها لطبيعة ذلك المقصد حائلا دون تلك الأيلولة المبتغاة.

ومن أمثلة ذلك في الأشخاص الفاعلة أن يكتسب شخص مّا أو مجموعة من الأشخاص صفات من غلظة النفس، ومن تمكّن الباطل فيها، ما يجعلها إذا ما وُجّه إليها نصحٌ بأمر بمعروف أو نهي عن منكر عاندت ذلك النصح بعكس مقتضاه من الانتصاح شأن النفوس المرسلة على فطرتها السويّة، فإذا هي تأتي من المنكر جرّاء ذلك النصح بما هو أفظع من المنكر المنصوح فيه، وإذن فإنّ المقصد المبتَغَى من حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المشمولة به تلك النفوس وهو حصول المصلحة بإتيان المعروف والانكفاف عن إتيان المنكر لا يكون له تحقّق في هذا النمط من الأفراد الفاعلة، لتلك الصفات الذاتية التي اكتسبتها فعطّلت أيلولة الحكم إلى تحقيق مقصده، وهذه الخاصّية الذاتية الصارفة عن تحقيق مقصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي التي كانت ملحَظا ذكيّا للإمام ابن تيمية حينما مرّ بقوم من التتار يشربون الخمر، فنهاهم صاحبه عن هذا المنكر، فأنكر عليه ذلك قائلا: "إنّما حرّم الله الخمر لأنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدّهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرّية وأخذ الأموال، فدعهم"[18].

ومن أمثلته في الأفعال ما قد يخالط فعل الزواج من نيّة التوقيت إلى أجل محدّد سواء لتحقيق متعة، أو لتحليل زوجة مطلّقة ثلاثا، فصفة التوقيت التي يكتسبها هذا الفعل في عنصر النيّة منه تجعل الحكم الشرعي المبتَغَى من الزواج في عموم أفراده غير متحقّق فيه، إذ طبيعة صفة التوقيت معاندة في طبيعتها لمقصد الإنجاب والسكينة والتعاون؛ ولذلك يُصرف عنه حكم الجواز أو الطلب، ويُستعاض عنهما بحكم المنع، اعتبارا لهذه الأيلولة المصروف فيها المقصد الشرعي عن التحقّق بسبب هذه الخصوصية الذاتية.

18– ابن القيّم ـ إعلام الموقّعين: 13/3

- **الخصوصية الظرفية:** قد تكتسب بعض الأفعال خصائص إضافية من تلقاء الظرف الذي يكون مسرحا لحدوثـها، سواء كان ظرفا زمانيا، أو مكانيا، أو زمانيا ومكانيا معا، وتكون تلك الخصائص المضافة إلى الفعل في أصل طبيعته عائقة دون تحقيق المصلحة التي يبتغيها منه الحكم المشرّع لعموم نوعه، فتعتبر تلك الخصوصية الظرفية إذن هي المؤثّر على أيلولة الحكم الشرعي إلى منتهًى لا يتحقّق فيه المقصد منه.

ومن أمثلة ذلك أنّ الأفعال التي تستحقّ أن تُطبّق عليها أحكام الحدود إذا ما وقعت في زمن تدور فيه الحرب مع العدوّ، أو وقعت على مكان هو بلاد العدوّ، فإنّها تكتسب بهذه الظرفية الزمانية والمكانية خاصّية تجعل من حكم إقامة الحدّ حكما غير مؤدّ إلى مقصده من تطبيقه عليها، بل قد يؤدّي إلى عكس ذلك المقصد؛ فبدلا من أن يؤدّي تطبيق الحدّ على مقترف الأفعال المستحقّة له إلى ردع الفاعل عن مقارفتها مجدّدا قد تؤدّي إلى إغرائه بإفشاء الأسرار إلى الأعداء أو إلى اللّحاق بهم انتقاما لما فُعل به، وتنكيلا بمقيمي الحدّ عليه، وهو ما يؤدّي إلى مفسدة أعظم من مفسدة ترك إقامة الحدّ[19].

- **الخصوصية العرفية:** تتّخذ بعض الجماعات أعرافا وعادات تتواضع عليها وتحكّمها في بعض شؤون حياتها، وقد تكتسب بعض أفعالهم بتلك الأعراف خصوصية لا تكون لها في أصلها العامّ، وتلك الخصوصية العرفية التي تكتسبها بعض الأفعال قد تجعلها حينما يُطبّق عليها الحكم الشرعي المتعلّق بها غير آيلة إلى تحقيق المقصد الذي يبتغيه ذلك الحكم، فتكون أيلولتها إلى هذا المآل إذن بسبب من تأثير الخصوصية العرفية. ومن أمثلة ذلك أنّ بعض المجتمعات جعلت من عاداتها تفشّي المصافحة بين الرجال والنساء، وعُدّ عندها الامتناع عن ذلك من علامات التحقير والاستنقاص والسخرية التي تقابل بالنكير الشديد والجفوة البالغة، فإذا ما جاء الداعية المرشد لهؤلاء القوم يطبّق عليهم في فعل هذه المصافحة الحكم الشرعي

19- راجع في هذه المسألة نفس المصدر: 13/3، وراجع فيه أيضا أمثلة أخرى كثيرة في هذا الشأن.

بالمنع من أوّل أمره دون عهد منهم بمبتغاه، باءت دعوته بفشل ذريع، إذ يُستنكر عليه ذلك استنكارا، وتقابل دعوته وإرشاداته بالرفض، فربّما كان من اجتهاده الموفّق اعتبار هذه الأيلولة لحكم المنع إلى غير مقصده، فترخّص بالجواز إلى حين تحويل القوم بالدعوة والإرشاد عن هذه العادة، لا سيما أنّ هناك احتمالا بأنّ النهي النبوي في هذا الشأن هو نهي على سبيل المنع التنـزيهي وليس على سبيل المنع التحريمي.

– **الخصوصية الواقعية**: أحكام الشريعة جاءت توجّه أفعال العباد بالجواز والمنع والطلب حتى تحصل في الواقع بحسب ذلك، فهي متّجهة إليها بالتكليف قبل وقوعها، ومقاصدها المبتغاة منها إنّما حدّدت على ذلك الاعتبار، فإذا ما وقع الذي حكمه الطلب تحقّقت المصلحة من وقوعه، وإذا ما لم يقع الذي حكمه المنع تحقّقت المصلحة من عدم وقوعه؛ ولكن بعض الأفعال حينما يأخذ طريقه إلى الوقوع جاريا على غير ما شُرّع له من الحكم فإنّه قد يكتسب بوقوعه على ذلك النحو خصوصية واقعية تجعل تطبيق حكمه عليه بالمنع مثلا إن كان حكمه المنع يؤول به إلى خلاف مقصد ذلك الحكم منه، وتكون إذن تلك الخصوصية الواقعية مؤثّرة على أيلولة الحكم الشرعي إلى تحقيق مبتغاه.

ومن أمثلة ذلك ما كان من تصرّف نبوي مع ذلك الأعرابي الذي تبوّل في المسجد فهمّ أصحابه بمنعه، فقد منعهم من ذلك وقال لهم: "**لا تزرموه**"[20]، فهذا الفعل اكتسب بسبب الوقوع خصوصية صار بها لو طُبّق عليه حكم المنع في حال وقوعه آيلا إلى عكس مقصده الذي هو الحفاظ على نظافة المكان، إذ تطبيق المنع في حال الوقوع يفضي إلى المزيد من النجاسة بالانتشار، إضافة إلى ما يحصل من الأذى البدني بذلك المنع، وهذا التصرّف النبوي إنّما كان مبنيا على ما كان من تأثير لخصوصية الوقوع على أيلولة الفعل. ولعلّ القاعدة الفقهية القائلة بأنّه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء مبنيّة على اعتبار المآل بتأثير خصوصية الوقوع هذه، وكذلك القاعدة التي تصحّ بها بعض التصرّفات إذا وقعت مع حرمة الإقدام عليها.

20– أخرجه البخاري ـ كتاب الأدب / باب الرفق في الأمر كلّه.

وقد كان الفقهاء والأصوليون والمجتهدون يقدّرون هذه الأسباب المؤثّرة في أيلولة الأفعال، ويتّخذون منها قواعد في التأصيل والاجتهاد، فقد عقد ابن القيّم في كتابه الإعلام فصلا بيّن فيه "تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنّيات والعوائد"[21]، وممّا قرّره الشاطبي مندرجا في ذات السياق أنّه ينبغي على المجتهد: "النظر فيما يصلح بكلّ مكلّف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصّة على وزّان واحد... فهو يحمل على كلّ نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أنّ ذلك هو المقصود الشرعي في تلقّي التكاليف"[22]. وإنّما اعتبر المآل في هذه البيانات والأقوال بناء على العلم بالمؤثّرات التي تؤثّر في الأيلولة فتخرج بها من سياقها في إنتاج الحكم لمقصده إلى سياق آخر يكون فيه غير منتج لذلك المقصد، وذلك بواحد من الأسباب التي ذكرناها أو بغيرها، وهو علم مطلوب للمجتهد باعتبار المآل.

ثالثا ـ مسالك الكشف عن المآلات: لا يكفي في الاجتهاد باعتبار المآل أن يعلم المجتهد مقاصد الأحكام تعيينا، وأن يعلم المؤثّرات على الأيلولة بحسب ما هي عليه في الواقع، فتلك كلّها إنّما هي مقدّمات لعلم آخر ضروري هو المعقد في اعتبار المآل، وهو العلم بالقواعد والمسالك التي بها تُقدّر مآلات الأفعال، فيعلم من خلالها مسبقا على وجه اليقين أو الظّنّ الغالب أنّ هذا الحكم الشرعيّ إذا ما طُبّق على هذا الفعل المعيّن آل به إلى أيلولة لا يتحقّق بها مقصده، ليكون ذلك العلم هو الأساس الأصلي في العدول بالحكم الأصلي إلى حكم آخر يتحقّق به المقصد المبتَغَى، ويكون تبعا لذلك هو الأساس الأصلي في الاجتهاد باعتبار المآل. فما هي المسالك التي يمكن أن يستكشف بها المجتهد مآلات الأفعال قبل وقوعها ليبني عليها اجتهاده باعتبار المآل؟

21– ابن القيّم ـ إعلام الموقّعين: 11/3.

22– الشاطبي ـ الموافقات5: /25، وراجع أيضا في نفس المكان شواهد كثيرة من الحديث النبوي على هذه القاعدة.

لم نقف بحسب علمنا على مبحث متخصّص في هذا الأمر لا في الدراسات القديمة ولا في الحديثة، وإنّما هي ملاحظات وإشارات ولمحات مبثوثة في مؤلّفات الأصوليين والمقاصديين منهم على وجه الخصوص، وقد أورد الشاطبي هذه القضية قضيّة العلم المسبق بمآل الحكم من تحقيق مقصده أو عدمه في هيئة إشكال طرحه للحوار بين القول بإجراء الأحكام على الأفعال المتعلّقة بها أو عدم إجرائها في حال العلم أو الظّن بأنّها لا تفضي إلى تحقيق مقاصدها منها، ولم يأت في ذلك بجواب فيما يمكن أن يُعلم به مسبقا أيلولة الحكم إلى مقصده من عدم ذلك.

وممّا قاله الشاطبي في تحديد هذه المشكلة: "وأمّا إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب وهي المسبّبات [أي الأيلولة إلى تحقيق المقصد الشرعي] لأمر خارجي مع قبول المحلّ من حيث نفسه، فهل يؤثّر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب، أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل، والخلاف فيه سائغ" [23]، وممّا أورده من استشكالات في هذا الشأن قوله: "إنّ اعتبار وجود الحكمة [أي حصول المقصد] في محلٍ عينا لا ينضبط؛ لأنّ تلك الحكمة لا توجد إلاّ ثانيا عن وقوع السبب [أي عن تطبيق الحكم]، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها... وإذ لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصحّ توقّف مشروعية السبب على وجود الحكمة" [24].

وإنّه لمن الحقّ على المجتهد أن يتبيّن ببعض القواعد والمسالك حصول المقصد من إجراء الحكم الشرعي على الأفعال العينية المتعلّق بأجناسها أو عدم حصوله ليبني على العلم بتلك الأيلولة إجراءه عليها أو صرفه عنها، وذلك فقه دقيق في هذا الاجتهاد نحسب أنّه لم يأخذ حظّه من الدرس، فماذا يمكن أن يُضبط من المسالك المؤدّية إلى ذلك الغرض؟ ربّما يفيد جمع ملاحظات وإشارات متناثرة في هذا الشأن في تحديد المسالك والقواعد التالية:

23– الشاطبي ـ الموافقات: 391.

24– نفس المصدر: 391-392

- **مسلك الاستقراء الواقعي**: لعلّ هذا المسلك هو من أبين المسالك في استكشاف مآلات الأفعال قبل وقوعها، فحينما يُطبّق حكم مّا من أحكام الشريعة على أفعال عديدة في زمن معيّن أو في فاعلين معيّنين، ويتبيّن بنتائج الواقع أنّ ذلك التطبيق لم يتحقّق به المقصد المبتغى منه، فإنّ ذلك يكون دليلا على أنّ تطبيق الحكم على أمثال الحالات التي طُبّق فيها سوف يؤول إلى نفس المآل من عدم تحقيق المصلحة، ويكون بذلك استقراء المآلات كما تحقّقت في الواقع منهجا يُعلم منه أحوالها قبل وقوعها.

ومثال ذلك ما بنى عليه ابن تيمية وابن القيّم فتوى اعتبار الطلاق ثلاثا بلفظ واحد طلقة واحدة؛ فقد رأيا باستقرائهما لوقائع زمنهما أنّ إمضاء الطلاق ثلاثا بلفظ واحد طلاقا باتّا كما أفتى به عمر رضي الله عنه ومضى عليه الناس بعده قد أفضى إلى فشوّ التحليل لما غدا عليه الناس من رقّة في الدين، وهي مفسدة أكبر من مفسدة التهاون بالطلاق والاستهتار به التي بنى عليها عمر فتواه، فعُلم من هذا الاستقراء الواقعي أنّ الحكم ببتّ الطلاق بلفظ الثلاث سيكون مآله نفس المآل[25].

وفي عصرنا هذا أصبح استقراء الوقائع علما قائما بذاته، يقوم على قوانين وقواعد دقيقة منضبطة في الإحصاء والتصنيف والاستنتاج، وأصبحت تُبنى على نتائجه الخطط والبرامج والمشاريع، استدلالا بما هو كائن على رسم ما ينبغي أن يكون لتفادي مفاسد وتحرّي مصالح، وهو ما ينبغي على الفقيه المجتهد أن يستعمله مسلكا في التعرّف على مآلات الأفعال كما يجري بها الواقع، حتى إذا ما علم بيقين أو بظنّ غالب أنّ تلك المآلات هي التي ستقع مستقبلا، بنى أحكامه وفتاواه على اعتبارها بحيث يتحقّق المقصد الشرعيّ منها، فهذا مسلك يتوفّر عليه فقهاء اليوم بأوضح وأقوم ما كان بين يدي السابقين.

- **مسلك الاستبصار المستقبلي**: أصبح اليوم استشراف المستقبل علما قائم الذات، تقنّن له القوانين وتقعّد له القواعد، ومن خلال تلك القوانين والقواعد

25- راجع هذه المسألة في: ابن القيّم ـ إعلام الموقّعين: 31/3 وما بعدها.

تُستطلع الآراء، وتُستبان عزائم الأفعال، وتُحلّل مكنونات النفوس الفردية والجماعية، وتُجمع المؤشّرات من جاري الأحداث والوقائع، ثمّ يُبنى من كلّ ذلك بطرق علمية تصوّر لأيلولة الأوضاع في شتّى مجالات الحياة.

إنّ هذا العلم لئن كانت نتائجه غير قطعية، إلاّ أنّه كثيرا ما ينتهي إلى تلك النتائج بالظّنّ الغالب؛ ولذلك فإنّه تُبنى عليه اليوم المخطّطات المستقبلية في الاقتصاد والسياسة والاجتماع، فيمكن إذن استثماره مسلكا في معرفة مآلات الأفعال، تحرّيا لما هو من قواعده ينتج نتائجه بالظنّ الغالب، لتكون تلك المآلات معتبرة في تطبيق الأحكام الشرعية المفضية إلى مقاصدها.

ونحسب أنّ هذا المسلك كان من حيث الأصل مستخدما من قِبل المجتهدين، فعمر بن عبد العزيز على سبيل المثال لمّا تولّى الملك أجّل تطبيق بعض أحكام الشريعة، فلمّا استعجله ابنه في ذلك، أجابه بقوله: "أخاف أن أحمل الحقّ على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة" [26]، فما ذلك الاجتهاد من عمر إلاّ لاستقرائه مستقبل أيلولة تطبيق أحكام الشرع جملة على الناس، استدلالا بمؤشّرات من أحوالهم النفسية والاجتماعية والإيمانية، فلمّا أصبح اليوم هذا الاستكشاف المستقبلي علما، فما أحرى الفقهاء أن يستخدموه مسلكا في العلم بمآلات الأفعال.

– **مسلك العادة الطبيعية**: كما بني الكون كلّه على ترابط علّي بين ظواهره ومكوّناته، بحيث يُستدلّ ببعضها على وقوع بعض، فإنّ الإنسان في مكوّناته وتصرّفاته الفردية والاجتماعية بُني أيضا على قانون طبيعي تترابط فيه المقدّمات والنتائج ترابطا سببيا، وقد كشف علم النفس الفردي والاجتماعي وعلم الاجتماع على الكثير من تلك القوانين الطبيعية، بما أفسح المجال لأن يُعلم الكثير من التصرّفات المستقبلية للإنسان بناء على العلم بمقدّماتها السببية المفضية إليها.

26– الشاطبي ـ الموافقات: 2/148.

إنّ هذه العادات الطبيعية في الكيان الإنساني الفردي والاجتماعي يمكن أن تُستخدم أسلوبا في الكشف عن مآلات الأفعال، فيُستدلّ وفق هذه العادات بمقدّمات حاصلة على نتائج لها سوف تحصل بمقتضى الترابط الطبيعي بين المقدّمات والنتائج، ويبني المجتهد على ذلك العلم المسبق بالمآلات الأحكام الفقهية التي تناسب المآل المحقّق للمصلحة، ويتفادى الأحكام التي تنتهي إلى مآل لا تتحقّق فيه.

ونحسب أنّ هذا المسلك في الكشف عن المآلات قد استعمله المجتهدون قديما من حيث أصله العامّ، فعمر بن الخطّاب رضي الله عنه أوقف العمل بتطبيق حدّ السرقة في عام المجاعة، وربّما كان ممّا حمله على ذلك استكشافه للمآل الذي سيؤول إليه إمضاء هذا الحكم، وهو مآل لا يتحقّق فيه مقصده، إذ المقصد منه هو الارتداع لاستتباب الأمن بين الناس، ولكن هذا الارتداع لا يحصل في النفوس إذا ما مسّها حرّ الجوع، إذ هو بمقتضى العادة الطبيعية في الإنسان عامل غلاّب يطغى على نازعة النفس اللّوّامة إلى الارتداع بالعقوبة، فهذا القانون الطبيعي في النفس البشرية لعلّه كان من المسالك التي استكشف بها عمر بن الخطاب مآل حدّ العقوبة عام المجاعة، فاعتبر ذلك المآل وأوقف تطبيق الحدّ. وبين يدي المجتهدين اليوم من القواعد والقوانين في طبائع الإنسان مادّة ثريّة ما أحراهم بأن يستثمروها في الكشف عن مآلات الأفعال لإجراء الأحكام المناسبة المحقّقة للمصالح.

– **مسلك العادات العرفية**: قد تكتسب المجتمعات في التعامل بين أفرادها عادات وأعرافا وتقاليد يتواضع عليها الناس، وتصبح بينهم كالقواعد والقوانين التي تجري عليها التصرّفات، وتُحاكم إليها المواقف. وهذه العادات العرفية قد تكون في بعض الأحيان سببا في أيلولة بعض الأحكام الشرعية عند تطبيقها إلى مآل لا يتحقّق به مقصدها، في حين أنّ ذلك المقصد يتحقّق في حال من ليس من عاداتهم تلك العادة.

وبناء على ذلك فإنّه يمكن للفقيه المجتهد أن يستخدم علمه بالعادات والأعراف ليستبين منها بعض مآلات ما يحكم به من أحكام الشرع، فإذا تبيّن له أنّ عادة مّا من عادات القوم ربّما أدّت بيقين أو بظنّ غالب إلى أيلولة حكم من الأحكام أيلولة لا يتحقّق بها مقصده، اتّخذ من ذلك الانكشاف للمآل بمسلك العادة العرفية طريقا للحكم بحكم آخر يؤول إلى تحقيق المصلحة.

ولعلّ من أصول هذا المسلك في استكشاف المآل ما جاء في قوله تعالى: ﴿**ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدوا بغير علم**﴾ (الأنعام 108)، فمن الأعراف المتفشّية في المجتمعات أنّ من يُسبّ له من هو أثير عنده من إله معبود أو أب أو أمّ فإنّه يردّ على السّابّ بأن يسبّ له نظير ذلك الأثير، فلعلّ هذه العادة كانت متفشّية عند أهل الجاهلية، كما قد توحي به بعض الروايات في سبب نزول هذه الآية من أنّ المشركين قالوا للنبيّ ﷺ: لئن لم تنته عن سبّ آلهتنا وشتمها لنهجونّ إلهك[27]، فنهى الله تعالى سبّ أوثان الجاهلية لما يترتّب على ذلك بحكم العادة من سبّ الله تعالى. ونظير ذلك في الحديث النبوي ما جاء من نهي عن سبّ الرجل أباه بأن يسبّ أبا الرجل فيسبّ أباه[28]، فكأنّ ذلك إذن من العادات الفاشية في الأقوام، فهذا الأصل المشار إليه في القرآن والحديث يمكن أن يبنى عليه مسلك في استكشاف مآلات الأفعال هو مسلك الاستكشاف بالعادات العرفية.

– **مسلك الاستدلال بقصد الفاعل**: إذا كان المآل في اعتبار المآلات هو المعتبر في تقدير الحكم، دون أن يكون لمقصد الفاعل مدخل في هذا الاعتبار أو عدمه، فإنّ مقصد الفاعل من فعله يمكن أن يكون على نحو من الأنحاء مسلكا يُعرف منه المآل الذي ينتهي إليه مقصد الشارع من الحكم المطبّق على ذلك الحكم.

ووجه ذلك أنّه وإن لم يكن مقصد الفاعل من فعله مرتبطا ارتباطا علّيا بمآل ذلك الفعل، إذ قد يؤول الفعل إلى ما يوافق النيّة وقد يؤول إلى ما يخالفها، إلاّ أنّ نيّة الفاعل

27– راجع: ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: 428/7

28– أخرجه البخاري، باب لا يسبّ الرجل أبويه، رقم: 5628

من فعله هي عنصر مهمّ من العناصر المحدّدة لنتائجه وآثاره، فبالنيّة يكون الحزم في إتمام الفعل على وجهه الأكمل، واستجماع الوسائل لذلك، فتسري إذن تلك النيّة سريانا قد يكون محسوسا وقد يكون غير محسوس في أرجاء الفعل ومفاصله ومقدّماته، فيعطيه من قوّة الدفع ما ينتهي به إلى مآله المطلوب، وبها أيضا يكون التراخي والتهاون ممّا تنحلّ به عرى الفعل فلا يبلغ منتهاه المطلوب.

إنّ مقصد الزوج في إنهاء الزوجية عند توقيت معيّن من شأنه أن يؤثّر في أيلولة الزواج إلى مقصده الشرعي من تحقيق للنسل والسكينة والتعاون، إذ يكون الزوج بنيّة التوقيت غير حريص في تصرّفاته على بناء العلاقة الزوجية بحيث تفضي إلى ذلك المقصد، إذ لمّا كانت هذه العلاقة ستنتهي عند أجل معيّن فلماذا ذلك البناء الذي سينهدم بعد حين؟ ولعلّ هذا هو أهمّ الأسباب التي حرّم من أجلها زواج المتعة، وإذا كان هذا الزواج معلنة فيه نيّة التوقيت، فإنّ هذه النيّة قد يكون لها نفس الأثر في أيلولة الزواج في حال الإضمار[29]، فتكون إذن أحد أهمّ المؤشّرات الكاشفة عن أيلولة الفعل.

وإذا كان الأمر كذلك فإنّ مقصد الفاعل قد يكون في حالات كثيرة مؤشّرا يُستدلّ به على أيلولة الفعل إلى غير ما وضع له من حكمة، وحينئذ يُعتبر هذا المآل في إمضاء الحكم اللائق به. إلاّ أنّ هذا الحكم إذا كان فقها اتّجه إلى الفاعل في خاصّة نفسه حين يكون قصده مضمرا غير ظاهر. ومن هذا الباب ما يُعلم من مآلات الأفعال فيما يُعرف بالحيل، إذ هي ليست إلاّ مبنية على مقاصد للمتحيّل مخالفة لمقاصد الشارع، فيُحكم عليها إذن بالمنع لما يُعلم من أيلولتها بدلالة قصد الفاعل لها[30].

29– اعتبر الفقهاء إضمار نيّة التوقيت غير مؤثّرة في صحّة النكاح، وممّا عُلّل به ذلك أنّ هذا التوقيت المضمر قد يقع العدول عنه في أحوال كثيرة، وأمّا التوقيت المعلن في نكاح المتعة فإنّه ينتهي بالانفصام قطعا وهو مناقض لمقصد استمرارية الزواج بصفة صريحة قاطعة.

30– راجع في الحيل وأحكامها: الشاطبي ـ الموافقات: 5/.187، وابن القيّم: إعلام الموقّعين: 126/3.

إنّ هذه المسالك في التعرّف على أيلولة الأفعال مسبقا بمعالجتها بالأحكام المناسبة ليست مسالك يقينيّة كلّها، وإنّما هي قد تنتج يقينا، وقد تنتج ظنّا يقوى أويضعف بتفاوت بينها، وبتفاوت في الأحوال المندرجة ضمن الواحد منها، وعلى الناظر فيها أن يُحسن النظر وأن يتحرّى فيه غاية التحرّي، فإذا ما انقدح له يقين أوظنّ غالب بأيّ واحد منها بمآل من مآلات الأفعال المنظور فيها اعتبر ذلك المآل وأمضى الحكم الشرعي المناسب له، فهي إذن مسالك اجتهادية تحتاج إلى أقدار كبيرة من التحقيق والتثبّت، وهي على أيّة حال وسائل مساعدة على استكشاف المآلات [31].

المبحث الثاني . دور اعتبار المآلات في فقه الأقلّيات

إنّ هذا الأصل الاجتهادي أصل اعتبار المآلات له تطبيقات واسعة في مجمل أبواب التشريع، وقد استعمله الأئمّة المجتهدون في فروعه المختلفة، وفي أبواب الفقه المتعدّدة، وحتى من لم يكن معترفا به باعتبار عنوانه فقد استعمله في بعض تطبيقاته تحت أسماء أخرى؛ إلاّ أنّ الاستعمال الاجتهادي لهذا الأصل يكون أكثر ما يكون في الحالات ذات الخصوصية، وفي الظروف الاستثنائية، سواء تعلّق ذلك بأحوال وظروف فرد أو مجموعة أو واقعة معيّنة أو ظاهرة عامّة، فكلّما تحقّقت الخصوصية في أيّ مظهر من مظاهرها كان لأصل اعتبار المآل مجال استعمال أوسع؛ وذلك لأنّ الظرف الاستثنائي والحالات ذات الخصوصية كثيرا ما يؤول فيها الحكم الشرعي إلى مآل لا يتحقّق فيه مقصده من المصلحة بسبب خصوصية الأفعال التي يُنزّل عليها، ممّا يستلزم اجتهادا يُعتبر فيه ذلك المآل.

31– ضبط بعض الأصوليين في باب سدّ الذرائع بعض القواعد لتبيّن مدى ما تفضي إليه الذريعة من مآل فيحكم بسدّها، ولكنّها في جملتها نحت منحى العموم، فبقي الأمر محتاجا إلى مزيد من الدرس للتوصّل إلى قواعد أكثر دقّة في هذا الشأن. راجع في ذلك: الشاطبي ـ الموافقات: وابن القيّم ـ إعلام الموقّعين: 109/3، وأبو زهرة ـ أصول الفقه: 290، ووهبة الزحيلي ـ أصول الفقه الإسلامي: 884/2.

ومن أبين مظاهر الخصوصية في حياة الجماعة المسلمة الوضع الذي يكون فيه مجموعة من المسلمين يعيشون أقلّية في مجتمع غير مسلم، إذ يكون هؤلاء في مناخ ثقافي وحضاري وقانوني مخالف لما يؤمنون به ويعيشون عليه من قيم وقوانين إسلامية، ويكونون في حال إلزام بأن تجري حياتهم على غير ما يؤمنون به في بعض مجالات حياتهم الفردية والاجتماعية؛ ولذلك فإنّ أوضا ع الأقلّيات المسلمة باعتبار خصوصياتها المتعدّدة الجوانب من شأنها أن تكون مجالا واسعا لاستعمال أصل اعتبار المآلات لتوفيقها إلى أحكام الشريعة بنسق تفضي فيه إلى مقاصدها لتحقيق المصلحة المبتغاة من الدين.

1- الأقلّيات وفقه الأقلّيات:

راج مصطلح الأقلّيات في عصرنا وأصبح له بعد سياسي واجتماعي وقانوني؛ وذلك لما حدث في الواقع من اختلاط بين الأمم والشعوب بفعل تفشّي هجرة الأفراد والجماعات من بلد إلى بلد ومن قارّة إلى قارّة لتوفّر مغرياتها وليسر أسبابها، فإذا المجتمعات الأصلية في كلّ قارّة تنضمّ إليها جماعات مغايرة لها ممّن هاجر إليها، فتشاركها الحياة في وجوهها المختلفة، وتحدث في تلك المشاركة وجوه من الاحتكاك تسفر عن وجوه من الاضطرابات التي تطلب لها حلولا اجتماعية وسياسية، فكان ذلك من أهمّ أسباب رواج مصطلح الأقلّيات، ثمّ مصطلح فقه الأقلّيات.

أ- **مصطلح الأقلّيات**: حينما يُطلق مصطلح الأقلّيات فإنّه يُراد به في الغالب المجموعات البشرية التي تعيش في مجتمع تكون فيه أقلّية من حيث العدد، وتكون مختصّة من بين سائر أفراد المجتمع الآخرين ببعض الخصوصيات الجامعة بينها، كأن تكون أقلّية عرقية، أو أقلّية ثقافية، أو أقلّية لغوية، أو أقلّية دينية، وإذن فإنّ هذا المصطلح يشير إلى عنصرين في تحقّق وصف الأقلّية هما: القلّة العددية لمجموعة ما تعيش في مجتمع أوسع، والتميز دون سائر ذلك المجتمع بخصوصيات أصلية في الثقافة أو في العرق [32].

32- راجع في شرح هذا المصطلح: يوسف القرضاوي - في فقه الأقلّيات المسلمة25:

وفي تحديد مصطلح الأقلّيات المسلمة المقصود في هذا المقام ربّما تعترض بعض المشكلات، فاللّفظ بظاهره حينما يندرج في المصطلح العامّ للأقلّيات يكون دالاّ على مدلول عددي، ومدلول تميّز ثقافي، فيصبح المعنى المقصود بالأقلّيات المسلمة تلك المجموعة من الناس التي تشترك في التديّن بالإسلام، وتعيش أقلّية في عددها ضمن مجتمع أغلبه لا يتديّن بهذا الدين، وممّا يتوجّه إلى هذا المصطلح من وجوه الاستفسار: هل تُعتبر من الأقلّيات المسلمة تلك الأقلّيات العددية التي قد تكون هي النافذة في مجتمع غير مسلم، بحيث يكون بيدها السلطان السياسي الذي تحقّق به سيادة القانون الإسلامي على عموم المجتمع؟ وهل تُعتبر من الأقلّيات المسلمة تلك المجموعة المسلمة التي هي من حيث العدد أكثرية، ولكنّها تعيش في مجتمع تكون فيه مجموعة أخرى غير مسلمة هي النافذة بحيث تسيطر على الحكم وتطبّق من خلاله قانونا غير إسلامي على سائر المجتمع؟

إنّ الإجابة على هذه المشكلات ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار أيضا طبيعة الصفة الإسلامية في خصوصيتها من بين سائر الأديان، إذ المسلم لكي تتحقّق صفته الإسلامية ينبغي أن يحكم الإسلام كلّ وجوه حياته الفردية والاجتماعية، وهو ما يجعل علاقة القانون العامّ الذي ينظّم الحياة ميزانا أصليا في تحقّق الصفة الإسلامية أو عدم تحقّقها، بينما غير المسلمين يمكن أن يتحقّقوا بصفة دينهم إذا ما تديّنوا به في خاصّة النفس مهما يكن القانون العامّ الذي يطبّق عليهم.

إذا ما أضفنا هذا إلى ذاك أصبح مصطلح الأقلّيات المسلمة مصطلحا ذا خصوصية بين نظائره من المصطلات، إذ يصبح القانون العامّ الذي يُطبّق في المجتمع الذي توجد به الأقلّية عنصرا مهمّا في تحديد مفهوم هذا المصطلح، فيكون إذا مصطلحا ينطبق على تلك المجموعة من المسلمين التي تعيش في مجتمع تُطبّق فيه قوانين غير إسلامية من قِبل سلطات حاكمة غير إسلامية، أو تسود فيه لسبب أو لآخر ثقافة وأعراف وتقالَيد غير إسلامية. وعلى هذا الاعتبار يدخل في مفهوم الأقلّية المسلمة تلك الأكثرية المسلمة في مجتمع يخضع لقانون وثقافة غير إسلامية إذا كانت تلك الأكثرية مغلوبة في أمرها على ذلك النمط من الحياة، ومن باب أولى أن يدخل فيه

الأقلّية الخاضعة لنظام غير إسلامي. وعلى هذا الاعتبار أيضا يخرج من مفهوم الأقلّية المسلمة تلك الأقلّية التي يكون لها نفوذ يسود به القانون الإسلامي والثقافة الإسلامية في المجتمع الذي تعيش فيه، كما يخرج منه أيضا المسلمون الأكثرية إذا كانوا يخضعون لحكم من قِبل أنفسهم ولكن لا يُطبّق فيهم القانون الإسلامي إن جزئيّا أوكلّيا.

ب- مصطلح فقه الأقلّيات: لا يتجاوز عمر هذا المصطلح حسبما نعلم بضعة عقود، ولا يتجاوز شيوعه في الاستعمال عقدا أو عقدين. ولعلّ منشأه كان مرتبطا بالجالية الإسلامية بالبلاد الغربية، إذ لمّا تكاثرت هذه الجالية بأوروبا وأمريكا، وبدأت حياتها تنتشر وعلاقاتها تتشعّب، وبدأت تشعر بكيانها الجماعي ذي الخصوصية الدينية في مهجرها الذي يعيش فيه مجتمع غير إسلامي، وتسود فيه ثقافة وقوانين غير إسلامية، إذ ذاك بدأت تتوق إلى أن تنظّم حياتها الفردية والجماعية على أساس من دينها، ولكن وجدت أنّ وجوها كثيرة من تلك الحياة لا يفي بتوفيقها إلى أحكام الدين ما هو متداول معروف من الفقه المعمول به في البلاد الإسلامية، إمّا لأنّه لا يناسب أوضاعا مخالفة للأوضاع الموجودة بالبلاد الإسلامية، أو لأنّه لا يغطّي أوضاعا انفردت بها حياتهم بالمهجر، فأصبحت هناك ضرورة لفرع فقهي جديد يختصّ في معالجة حياة هذه الأقلّية أُطلق عليه اسم فقه الأقلّيات.

وليس فقه الأقلّيات بمنعزل عن الفقه الإسلامي العامّ، ولا هو مستمدّ من مصادر غير مصادره، أو قائم على أصول غير أصوله، وإنّما هو فرع من فروعه، يشاركه ذات المصادر والأصول، ولكنّه ينبني على خصوصية وضع الأقلّيات، فيتّجه إلى التخصّص في معالجتها، في نطاق الفقه الإسلامي وقواعده، استفادة منه وبناء عليه، وتطويرا له فيما يتعلّق بموضوعه، وذلك سواء من حيث ثمرات ذلك الفقه من الأحكام، أو من حيث الأصول والقواعد التي بُنيت عليها واستُنبطت بها.

فمن حيث ثمرات الفقه من الأحكام فإنّ فقه الأقلّيات ينبني جسمه الأكبر على تلك الثمرات، إذ القدر الأكبر منها متعلّق بما هو ثابت تشترك فيه أوضاع المسلمين مهما

تغايرت ظروفها في الزمان والمكان، ولكن مع ذلك فإنّه يعمد إلى اجتهادات كانت مرجوحة، أو غير مشهورة، أو متروكة لسبب أو آخر من أسباب الترك، فيستدعيها، وينشّطها ويحييها، لما يُرى فيها من مناسبة لبعض أوضاع الأقلّية المسلمة تتحقّق بها المصلحة، فيعالج بها تلك الأوضاع، في غير اعتبار لمذهبية ضيّقة، أو عصبيّة مفوّتة للمصلحة، ما دام كلّ ذلك مستندا إلى أصل في الدين معتبر.

ومن حيث الأصول والقواعد، يعمد هذا الفقه إلى استعمال القواعد الفقهية والمبادئ الأصولية ما يُرى منها أكثر فائدة في توفيق أحوال الأقلّية إلى حكم الشرع، ويوجّهها توجيها أوسع في سبيل تلك الغاية، وربّما استروح من مقاصد الشريعة ما يستنبط به قواعد اجتهادية لم تكن معهودة في الفقه الموروث، فيدخلها في دائرة الاستخدام الاجتهادي في هذا الفقه، أو يعمد إلى قواعد كانت معلومة ولكنّ استعمالها ظلّ محدودا جدّا، فينشّط العمل بها في استخدام واسع تقتضيه طبيعة أوضاع الأقلّيات المسلمة، ليتحصّل من ذلك كلّه فقه للأقلّيات ينبني على الفقه الإسلامي المأثور، ويتّجه بخصوصية في هذا الشأن، يضيف بها فقها جديدا يكون كفيلا بمعالجة هذا الوضع الجديد [33].

ونحسب أنّ من بين أهمّ ما يمكن أن يُستفاد منه في فقه الأقلّيات من الأصول الفقهية أصل اعتبار المآلات؛ وذلك لأنّ هذا الأصل كما مرّت الإشارة إليه مبنيّ على تعديل الحكم الشرعي المتعلّق بفعل من الأفعال إذا لم يكن محقّقا لمقصده فيه إلى حكم آخر يحقّق فيه مقصده، وقد ذكرنا آنفا أنّ الحكم الشرعي إنّما يتخلّف تحقّق مقصده عند إجراء الفعل عليه بأسباب تعود في الغالب إلى خصوصية تطرأ على ذلك الفعل تكون مانعة من تحقيق الحكم لمقصده فيه. وأحوال الأقلّيات المسلمة هي أحوال مشبعة بالخصوصيات المتنوّعة بالنسبة لأحوال المسلمين في أوضاعهم العادية، وذلك ما يجعل معالجتها بالأحكام الشرعية الأصلية الموضوعة لأجناسها كثيرة الأيلولة فيها إلى غير مقاصدها، ممّا يحتّم أن تُعالج بشكل موسّع

33- راجع في ذلك: طه جابر العلواني ـ مدخل إلى فقه الأقلّيات (بحث مخطوط).

بأحكام تُبنى على اعتبار المآلات لتحقيق مقاصد الشريعة. ويتبيّن هذا الأمر بوضوح من خلال تبيان وجوه الخصوصية في أحوالِ الأقلّيات المسلمة، ثمّ بتبيان وجوه تأثير تلك الخصوصيات في المآلات لتكون معتبرا في المعالجة الفقهية، ومن ذلك يتّضح الدور الكبير لهذا الأصل الفقهي في إثراء فقه الأقلّيات وتنميته وتطويره.

2- خصوصية أوضاع الأقلّيات:

الأقلّيات المسلمة بالغرب على وجه الخصوص تكوّنت في أساسها بموجة من الهجرات من البلاد الإسلامية عبر مراحل متتالية من القرن العشرين، ولم يكن المنضمّون إليهم من الذين أسلموا من أهل الغرب إلاّ أعدادا قليلة بالنسبة لعدد المهاجرين. وقد كان أغلب هؤلاء المهاجرين إلى أوروبا على وجه الخصوص من طبقة العمّال، ثمّ انضمّ إلى العمّال طلبة العلم، ثمّ انضمّ إليهم المضطهدون السياسيون، ثمّ انضمّ إليهم أعداد من العقول المهاجرة، وبالتراكم الزمني أصبح لهؤلاء المهاجرين أبناء وأحفاد شكّلوا ما يُعرف بالجيل الثاني وأصبح الآن الجيل الثالث قيد التشكّل. إنّ القاعدة العريضة للأقلّيات المسلمة بالغرب هي قاعدة مهاجرة بدوافع الحاجة، إمّا طلبا للرزق، أو طلبا للأمن، أو طلبا للعلم، أو طلبا للظروف المناسبة للبحث العلمي، فكان هذا الوجود الإسلامي بالغرب هو في عمومه وجود حاجة لا وجود اختيار، وليست فكرة المواطنة التي تشير إلى ضرب من الاختيار إلاّ تطوّرا لا يتجاوز عمره سنوات قليلة، وهي فكرة لم يعتنقها بعد القسم الأكبر من الأقلّية المسلمة بالغرب. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ هذه الأقلّية جاءت تحمل معها هويّتها الثقافية، وقد ظلّت محافظة عليها بشكل أو بآخر من أشكال المحافظة، وهي بذلك وجدت نفسها في خضمّ ثقافة غربية مغايرة لثقافتها، بل مناقضة لها في بعض مفاصلها الهامّة، وليست هذه الهويّة في مستكنّ المسلم هي مجرّد هويّة انتماء شخصي، بل هي أيضا هويّة تعريف وتبليغ وعرض في بعدها الديني والحضاري. ومن هذه العناصر المتعدّدة في وجود الأقلّية المسلمة بالغرب تكوّنت الخصوصيات العديدة، التي يمكن أن نبرز أهمّها فيما يلي:

أ- **خصوصية الضعف**: تتّصف الأقلّيات المسلمة بصفة عامّة بصفة الضعف التي لا تكاد تفارق أيّة أقلّية إسلامية في العالم، وإذا كانت حال الضعف حالا ملازمة للأكثر من الأقلّيات في العالم، إلاّ أنّها ليست حالا لجميعها، بل من الأقلّيات من هي على حال من القوّة تفوق قوّة الأكثرية التي تعيش بينها، ولكنّ الأقلّيات المسلمة تفوق في حال ضعفها الأكثر من الأقلّيات في العالم لأسباب متعدّدة سنذكر بعضها لاحقا.

ويبدو هذا الضعف أوّل ما يبدو في الضعف النفسي، فهذه الأقلّيات هي في أغلبها منتقلة من أوساطها الإسلامية إلى وسط ثقافي واجتماعي وحضاري غريب عنها، وهذه النقلة إلى مناخ غريب من شأنها لا محالة أن تحدث في النفس شعورا بالغربة الثقافية والاجتماعية، فالمنبت في المجال الإنساني كما في المجال الطبيعي هو دائما مبعث للشعور بالاطمئنان النفسي المتأتّي من الانسجام مع المحيط، والهجرة في المجالين أيضا مبعث للشعور بضرب من القلق النفسي جرّاء عدم الانسجام مع المحيط الجديد إلى أن يتطاول العهد، وينشأ الانسجام. والشعور بالاغتراب والقلق هو ضرب من الضعف النفسي.

وينضاف إلى هذا المظهر من مظاهر الضعف النفسي ما يستكنّ في نفوس الأقلّيات المهاجرة من شعور بالدونية الحضارية أو المغلوبية الحضارية، فالمهاجرون المسلمون إلى الغرب وهم أكثر الأقلّية انتقلوا من مناخ حضاري متخلّف في وسائله المادّية والإدارية، إلى مناخ حضاري باهر التقدّم في ذلك، وهذه النقلة بين المناخين مع ما يصحبها من مقارنة دائمة تسفر عن تبيّن استمرارية دائمة في الفوارق من شأنها لا محالة أن تشيع في النفوس شعورا نفسيا بالدونية والانهزام، وذلك ضرب من ضروب الضعف النفسي.

وينضاف إلى ذلك الضعف النفسي ضعف اقتصادي، إذ الأقلّية المسلمة في أوروبا على وجه الخصوص هي من أكثر الأقلّيات ضعفا اقتصاديا، إذ هي في أكثرها من اليد العاملة أو من الحرفيين، أو من الموظفين في قلّة قليلة، وكلّ أولئك هم على حافّة الكفاية إن لم تكن حافّة الكفاف، وهو ما انعكس على طريقة الحياة كلّها من السكن

وسائر المرافق الأخرى، كما انعكس أيضا بصفة سلبية على قدرة هذه الأقلّية على تطوير نفسها وتحقيق برامجها وأهدافها التربوية والثقافية والاجتماعية، وقدرتها على الاندماج في الحركة الحضارية والاستفادة منها الاستفادة المثلى.

ومن مظاهر الضعف أيضا الضعف السياسي والاجتماعي، فبالرغم من أنّ عددا كبيرا من الأقلّية المسلمة أصبح من المواطنين الأوروبيين، إلاّ أنّ المشاركة السياسية لهؤلاء ما تزال ضعيفة جدا، إن لم تكن معدومة، فالتأثير السياسي الذي من شأنه أن ينشأ عن تلك المشاركة هو أيضا على غاية من الضعف، ولذلك فإنّ هذه الأقلّية يكاد لا يكون لها اعتبار يُذكر في القرار السياسي في البلاد التي تعيش فيها، وكذلك الأمر بالنسبة للوضع الاجتماعي، فليس لهذه الأقلّية مؤسّسات اجتماعية ذات أهمّية وتأثير لا من حيث الكمّ ولا من حيث الكيف، واندماجها في المؤسّسات الاجتماعية العامّة اندماج ضعيف لا يكاد يُلحظ له أثر، ومحصّلة ذلك كلّه أن الأقلّية المسلمة بالغرب هي من الضعف السياسي والاجتماعي بحيث يكاد لا يُلمح لها وجود، ولا يكون لها أثر، وشتّان في ذلك بينها وبين أقلّيات أخرى أقلّ منها بكثير عددا، ولكنّها لقوّتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ترى آثارها فتحسبها هي الأغلبية وليست الأقلّية. وهذا الوضع من الضعف المتعدّد الوجوه ينبغي أن يكون ملحَظا معتَبرا عند النظر في المآلات لإثراء فقه الأقلّيات.

ب- خصوصية الانضباط القانوني: البلاد الغربية بصفة عامّة يحظى فيها القانون باحترام كبير، سواء في الحسّ الجماعي، أو في دوائر التنفيذ؛ ولذلك فإنّ سيادة القانون فيها يُعتبر أحد الثوابت التي بُنيت عليها ثقافتها وحضارتها، ومن ثمّة فإنّ أيّما فرد أو مجموعة انتمى إلى هذه البلاد، سواء بالإقامة أو بالمواطنة، فإنّه سيصبح تحت سيادة القانون السيادة الكاملة، مهما كان وضعه العرقي أو الديني أو الثقافي.

والقانون في هذه البلاد مبنيّ على ثقافة المجتمع ومبادئه وقيمه، وهو منظّم للحياة العامّة على أساس تلك الثقافة والمبادئ والقيم؛ ويطبّق هذا القانون على الأقلّية المسلمة كما يُطبّق على سائر أفراد المجتمع من مواطنين ومقيمين، وهو تطبيق يمتدّ

من أحوال الفرد إلى أحوال الأسرة إلى أحوال المجتمع بأكمله في قدر كبير من الصرامة النظرية والتطبيقية، بحيث يكاد لا يترك استثناء لخصوصية فرد أو مجموعة تمارس فيها تلك الخصوصية خارج سلطان القانون، وهو ديدن الدولة الحديثة في السيطرة الإدارية المحكمة على المجتمع، وإن تكن تلك السيطرة بتفويض من المجتمع نفسه.

في هذا الوضع تجد الأقلّية المسلمة نفسها ملزمة بالخضوع للقانون، وتطبيقه في حياتها حيثما يكون له تدخّل في تلك الحياة، وخاصّة ما كان يتعلّق بالعلاقات العامّة بين الأفراد والجماعات، أو بينهم وبين الدولة، والحال أنّ تلك القوانين كثير منها يخالف المبادئ الدينية والثقافية التي تكوّن هويّتها، وتشكّل التزامها العقدي، وهكذا ينتهي الأمر إلى سيادة قانونية على حياة الأقلّية معارضة في كثير من الأحيان لقوانين هويّتها، فإذا هي ملزمة بالخضوع لتلك القوانين، أو هي إذا كان الموقف موقف خيار بين الدخول في معاملات يحكمها القانون وبين عدم الدخول فيها فإنّ عدم الدخول يحرمها أحيانا كثيرة من ميزات مادّية وأدبية يتمتّع بها سائر أفراد المجتمع، وهو ما يعطّل كثيرا من مصالحها، ويعرقل من سبل تقدّمها.

إنّ هذه السيادة القانونية على الأقلّية المسلمة المعارضة في كثير من محطّاتها لضميرها الديني والتزامها العقدي تمثّل وضعا خاصّا لهذه الأقلّية من بين أوضاع عامّة المسلمين، فالمسلم وضعه الأصلي أن يكون خاضعا لسيادة القانون الإسلامي، والتكاليف الدينية التي كلّف بها إنّما كلّف بها باعتباره يعيش تحت سيادة ذلك القانون، إذ تلك التكاليف هي في أغلبها ذات بعد جماعي كما هي الطبيعة الجماعية للدين الإسلامي، فإذا ما وجد المسلم نفسه ضمن مجموعة من المسلمين هي تلك الأقلّية موضوع البحث، ووجد أنّه ملزم بأن يكون تحت سيادة غير سيادة القانون الإسلامي الذي هو الوضع الطبيعي لتنظيم حياته الجماعية، فإنّه سيجد نفسه لا محالة في تناقض بين واقعه وبين مقتضيات هويّته الجماعية، وهو ما يمثّل ظرفا خاصّا في حياة الأقلّية المسلمة بالبلاد الغربية على وجه الخصوص يقتضي أن يؤخذ بعين الاعتبار في الاجتهاد الفقهي في شؤونها.

ج- **خصوصية الضغط الثقافي**: تعيش الأقلّيات المسلمة في مناخ مجتمع ذي ثقافة مخالفة لثقافتها في الكثير من أوجه الحياة، وهي تجد نفسها في مواجهة مباشرة مع تلك الثقافة في كلّ حين وفي كلّ حال، فمن الإعلام، إلى التعليم، إلى العلاقات الاجتماعية، إلى المعاملات الاجتماعية، إلى المعاملات الاقتصادية والإدارية، إلى المناخ العامّ في الشارع من عادات وتقاليد وتصرّفات فردية واجتماعية، بحيث تطغى تلك الثقافة على أحوال المسلم أينما حلّ، بل تطغى عليه حتى داخل بيته.

وممّا يزيد من سطوة تلك الثقافة على الأقلّية المسلمة أنّ هذه الأقلّية لم تنتظم أمورها الاجتماعية بحيث تكون لها فضاءات خاصّة بها، تسود فيها ثقافتها، فتخفّف بذلك من سطوة الثقافة الغربية عليها، ففي فرنسا يعيش أكثر من خمسة ملايين مسلم، ولكن ليس لهم مدرسة واحدة منتظمة كامل أيام الأسبوع تمثّل فضاء ثقافيا خاصّا بهم يخفّف عن أبنائهم ما يتعرّضون له من غلبة الثقافة الاجتماعية السائدة، ناهيك عن النوادي والمؤسّسات الترفيهية إذا ما استثنينا المساجد والمراكز الدينية.

إنّ هذه الثقافة المغايرة التي تتعرّض لها الأقلّية المسلمة في بلاد الغرب بوجوهها المختلفة، وبوسائلها الجذّابة المغرية، وبطرق إنفاذها المتقنة، تسلّط ضغطا هائلا عليها، وبصورة خاصّة على أجيالها الناشئة، وهذا الضغط يصطدم بالموروث الثقافي الذي تحمله هذه الأقلّية إن بصفة ظاهرة معبّرة عن نفسها أو بصفة مضمرة مختزنة، وفي كلّ الصور يحصل من ذلك تدافع بين الثقافتين، وينتهي هذا التدافع في الغالب إمّا إلى الانسلاخ من الثقافة الأصل والذوبان في الثقافة المغايرة، أو إلى التقوقع والانزواء اعتصاما بذلك من الابتلاع الثقافي، أو إلى ردّ الفعل العنيف على هذه السطوة الثقافية يجد له تعبيرات مختلفة من جيل الشباب على وجه الخصوص.

ومهما يكن من ردّ فعل على هذه السطوة الثقافية فإنّها تحدث في نفوس الأقلّية المسلمة وبالأخصّ في نفوس الشباب منها ضربا من الاضطراب والقلق في الضمير الفردي والجماعي على حدّ سواء، وهو ما يصبغ الحياة العامّة للأقلّية بصبغة التأرجح

التي ينتفي معها وضع الاستقرار النفسي والجماعي، فلا هذه الأقلّية اندمجت في جسم المجتمع الذي تعيش فيه حتى صارت خيوطا من نسيجه، ولا هي كوّنت هيكلا متجانسا يتفاعل مع المجتمع من منطلق تلك الهيكلية المتماسكة فيما بينها كما هو شأن الأقلّيات في بعض البلاد الآسيوية مثل الهند، وهو وضع يكتسب من معنى الخصوصية ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار في فقه الأقلّيات.

د- خصوصية الوصل الحضاري: مهما يكن من وضع الأقلّية المسلمة بالغرب من قوّة أو ضعف، ومن استقرار أو اضطراب، فإنّ مجرّد وجود هذا العدد الكبير من المسلمين بالبلاد الغربية يُعتبر ضربا من الصلة الحضارية بين الحضارة الإسلامية مهما يكن تمثيلها ضعيفا وبين الحضارة الغربية المستقرّة، فالمسلمون الذين هاجروا إلى هذه البلاد لا يمثّلون مجرّد كمّية بشرية انتقلت من مكان إلى مكان شأن كثير من الهجرات التي تقع قديما وحديثا، وإنّما هجرتهم تحمل معها دلالة حضارية، وهي دلالة تتأكّد باطّراد بارتقاء نوعية المهاجرين وتعزّز تلك النوعية بهجرة العقول وتمكّن المهاجرين في مواقعهم العلمية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية على وجه العموم.

وإنّما كان الأمر كذلك من بين كثير من الأقلّيات المشابهة في وجودها بالغرب للأقلّية المسلمة لأنّ هذه الأقلّية تحمل معها ميراثا حضاريا ضخما، لئن لم يكن حاضرا الحضور البيّن الفاعل في واقع التدافع الحضاري، إلاّ أنّه حيّ في النفوس، مختزن فيها بقيمه ومبادئه الروحية، وبرؤيته في تفسير الوجود وتنظيم الحياة، وبتاريخه الممتدّ لألف ونصف من الأعوام، فهذا الميراث لم يتركه المهاجرون إلى البلاد الغربية خلف البحار ليصلوا إليها غفلا من التشكّل الحضاري، بل أولئك الذين نشأوا بهذه البلاد من الجيل الثاني والثالث لم يكونوا كذلك أيضا، وإنّما هم يحملون أقدارا من ذلك الميراث منحدرا إليهم من الانتماء الأسري ومن الانتماء الحضاري العامّ، ومهما بدا في الظاهر أحيانا من ملامح التخلّص من هذا الميراث كما هو متمثّل في بعض مظاهر التنصّل من مقتضيات ذلك الميراث الحضاري فإنّه ليس إلاّ مظاهر سطحية أمّا الضمير فهو مختزن لذلك الميراث.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ هذا الميراث الحضاري الذي تحمله الأقلّية المسلمة ليس ميراثا طبيعته الانكفاء والسكون، وإنّما طبيعته الظهور والعرض؛ وذلك لما انبنى عليه من أصول عقدية توجب على حاملها في ذاتها وحامل مقتضياتها الحضارية أن يعرّف الناس بها، وأن يعرضها عليهم عرض بيان واختيار، عسى أن يجدوا فيها من الخير ما يقنعهم فيأخذون به، فيعمّ إذن نفعه، ولا يبقى حكرا على أصحابه، وذلك هو معنى الشهادة على الناس التي تضمّنها قوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾ (البقرة 143).

ومن جهة أخرى فإنّ هذه الأقلّية المسلمة ليس وجودها بمهجرها وجود انبتات عن الجسم الأكبر لأمّتها، وإنّما هو وجود انتماء إليها وتواصل معها مهما شطّ بها المكان، ونأى بها المقام، ومهما اتّخذت لها من مجتمعاتها الجديدة موطن تفاعل واستقرار، ويقتضي هذا الانتماء والتواصل بمقتضى امتزاجها بالحضارة الغربية امتزاج عيش يومي، ووقوفها عليها وقوفا عن كثب أن تكون أيضا واسطة اقتباس لما هو خير في هذه الحضارة في وجوهها المادّية والمعنوية لتبلّغها إلى أمّتها الإسلامية قصد تعريفها بها، والانتفاع منها في بناء نهضتها.

يتحصّل من ذلك إذن أنّ الأقلّية المسلمة في أيّ موقع وجدت فيه بصفة عامّة، وفي موقعها بالبلاد الغربية بصفة خاصّة تمثّل حلقة وصل حضاري بين حضارتين، ومن مهامّها باعتبار ذلك الموقع أن تقوم بدور تنقل فيه المنافع النظرية من قيم ومبادئ تشرح الوجود وتبيّن الحياة، والمنافع العملية في وجوهها المختلفة من طرف إلى آخر، وأن تعمل على تأكيد معنى التعارف الحضاري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، لتكون سببا من أسباب العمل على البناء الحضاري المشترك لما فيه خير الإنسان، وبهذا الموقع الذي هي فيه، وهذا الدور المناط بعهدتها تكتسب خصوصية ينبغي اعتبارها في فقه الأقلّيات.

3- تأثير خصوصيات الأقلّيات على المآلات:

التشريع الإسلامي مبنيّ في عمومه على أساس من الوضع العادي لوجود المسلمين أمّة خاضعة لسلطان هذا التشريع؛ ولذلك فإنّ الخطاب التكليفي الوارد في القرآن والسنّة يرد موجّها في أغلب الأحوال بصيغة الجمع التي تعني جماعة المسلمين أو الأمّة الإسلامية بما يحمله ذلك من معنى الانتظام وفق قانون جامع هو القانون الإسلامي، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿**ولا تأكُلُوا أموالكم بينَكم بالباطِلِ وتُدلوا بها إلى الحُكَّامِ**﴾ (البقرة 188)، وقوله تعالى: ﴿**والسارقُ والسارقَةُ فاقطَعُوا أَيديَهما**﴾ (المائدة 38)، فالحكم بمنع أكل الأموال بالباطل، والحكم بعقوبة السرقة وُجّه الخطاب التكليفي بهما إلى المسلمين باعتبارهم أمّة تطبّق فيهم هذه الأحكام، وليس باعتبارهم أفرادا لا يخضعون لسلطة الأمّة[34].

ويعني هذا المعنى أنّ المقاصد التي وضعت من أجلها هذه الأحكام هي مقاصد مبنيّة في إمكانية تحقّقها وإيتائها ثمارها من المصالح على اعتبار ذلك المعنى الجماعي في التكليف الذي يقوم على سيادة القانون الإسلامي، فبما أنّها أحكام تتعلّق بوضع معيّن للمسلمين هو وضع الجماعة التي يحكمها القانون الإسلامي، فإنّ المقصد منه قُدّر على ذلك الأساس، فيكون إذن متحقّقا في حال تطبيق الحكم الموضوع له على ذلك الوضع، فإذا ما طُبّق على وضع آخر فإنّ المقصد قد لا يكون له تحقّق.

إنّ الخصوصيات التي شرحناها آنفا خصوصيات مميِّزة لوضع الأقلّيات المسلمة من شأنها أن تجعل تلك الأقلّيات وهي في وضعها الخاصّ لا تتحقّق فيها مقاصد كثير من الأحكام التي خُوطبت بها الأمّة في وضعها أُمّةً قائمة، إذ تلك الخصوصيات تكون في بعض الأحيان عائقا دون تحقّق المقاصد المبتغاة من أحكامها، وذلك ما ينبغي أن يكون مناطا للاجتهاد الفقهي ذا أهمّية بالغة في المعالجة الفقهية لأحوال

34- تندرج ضمن هذا المعنى الأحكام ذات الصبغة الجماعية، وهي أكثر الأحكام الإسلامية، وذلك لا يمنع أنّ أحكاما كثيرة يخاطب المسلم بها الفرد في أيّ وضع كان فيه، وخاصّة تلك المتعلّقة بالعبادات والمبادئ الأخلاقية.

الأقلّيات، وهو ما من شأنه أن يثرى به فقه الأقلّيات، ويتطوّر، فيسهم في إنضاج مسيرته وبناء هيكله.

ليس في التشريع الإسلامي من النصوص المباشرة ما هو متعلّق بأحوال الأقلّيات سوى القليل، وليس في الفقه الإسلامي ما يتعلّق بذلك أيضا إلاّ ما هو قليل أيضا؛ فالفقه إنّما كان يعالج في الأكثر أحوال الواقع، ولم تكن الأقلّيات المسلمة في عهد الازدهار الفقهي واقعا ذا شأن بحيث تُعالج أوضاعه باجتهاد فقهي واسع، فلمّا أصبحت تلك الأقلّيات واقعا ملحوظا كما هو حال المسلمين الباقين بالأندلس بعد سقوطها، كان الفقه الإسلامي قد تراجع مدّه، فلم يكن له من قوّة الدفع الاجتهادي ما يعالج به ذلك الوضع، وهذه المحصّلة من شأنها أن تجعل الاجتهاد في وضع الأقلّيات أكثر صعوبة، وأبعد موردا.

وفيما يتعلّق بموضوع الحال الذي هو كيفية استعمال مبدإ اعتبار المآلات مبدأ اجتهاديا لمعالجة أحوال الأقلّيات، فلعلّ أوّل ما ينبغي النظر فيه من ذلك هو تبيّن كيف أنّ خصوصيات الأقلّية المسلمة تؤثّر على مآلات الأفعال، فتجعل بعض الأحكام الشرعية لا تتحقّق مقاصدها عند تطبيقها على أحوال الأقلّيات، لما يقتضي ذلك من اعتبار لهذه المآلات فتقدّر إذن في حقّها أحكام أخرى من شأنها تحقيق مقاصدها. فكيف تؤثّر خصوصيات الأقلّيات المسلمة في مآلات الأفعال لتقدّر لها الأحكام المناسبة؟

أ- **التأثير بخصوصية الأقلّية**: إنّ أحكام الشريعة تتفاوت من حيث توجّهها بالتكليف إلى المسلمين باعتبارهم أفرادا، أو توجّهها إليهم باعتبارهم جماعة، وقد ارتبطت مقاصدها بحسب ذلك التوجّه التكليفي فيما إذا كان فرديا أو جماعيا. فمنها ما شرّع ليعمل به كلّ مسلم على سبيل العينية، وبني المقصد منه على ذلك التطبيق العيني، وذلك مثل أحكام العبادات وأحكام المنع في السرقة والخمر والزنا وأمثالها، فأيّما تطبيق فردي لهذه الأحكام تحصل منه المصلحة التي وضع من أجلها في ذات الأفراد المطبّقين لها، وفي المجتمع الذي يعيشون فيه.

ومن الأحكام ما شرّع ليعمل به كلّ فرد من أفراد المسلمين ولكن في نطاق تطبيق جماعي من قِبل الهيئة العامّة للمجتمع، فارتبط مقصده بقدر من الأقدار بذلك التطبيق الجماَعي، بحيث لو أصبح نظاما عامّا يوجّه حياة الجماعة تحقّقت منه المصلحة المقصودة، أمّا لو عمل به قلّة من الأفراد دون الهيئة الاجتماعية العامّة فإنّ مقصده لا يتحقّق على الوجه الذي أريد منه، وهو المصلحة الجماعية العامّة، وإن كان تطبيقه الفردي قد لا يخلو من بعض المصلحة التي شرّع من أجلها. وهذا النوع من الأحكام هو في الغالب ذلك الذي يعالج تلك العلاقات المتشابكة بين أفراد المجتمع بحيث لا يظهر أثرها فيه بيّنا إلاّ إذا أصبحت نظاما عامّا للجماعة، وذلك مثل بعض المعاملات الاقتصادية، ومعاملات التكافل الاجتماعي.

بل إنّ بعض الأحكام الشرعية ارتبط تشريعها أساسا بالتطبيق الجماعي، على معنى أنّها فرضت على الجماعة المسلمة ولم تفرض على الأفراد من المسلمين، فإذا ما تيسّر تطبيقها من قِبل الجماعة تعيّن وجوبها، وإذا ما لم يتيسّر ذلك لم تكن واجبة في حقّ الأفراد، فيَرتبط إذن مقصدها بالتطبيق الجماعي على وجه الحصر، وذلك مثل تطبيق الحدود الشرعية، فإنّه مفروض على الجماعة ممثّلة في السلطة الحاكمة، فإذا ما لم تتوفّر تلك السلطة سقط التطبيق عن أفراد المسلمين.

وبناء على ذلك فإنّ الأقلّية المسلمة هي باعتبار خصوصية أقلّيتها من حيث ذاتها ستكون عاملا مؤثّرا على مآلات الأفعال؛ ذلك لأنّ بعض الأحكام الشرعية ذات البعد الجماعي في التكليف إذا ما طُبّقت على هذه الأقلّية دون أن يكون تطبيقها عامّا في المجتمع الذي تعيش فيه وترتبط به ارتباطا وثيقا في معاملاتها ـ إذ ذلك غير ممكن وغير مطلوب ـ فإنّ ذلك التطبيق الذي يتمّ في حقّ أقلّية من أفراد المجتمع وهي الأقلّية المسلمة لن يتحقّق منه المقصد المطلوب، إذ هو مقصد مرتبط بالتطبيق الجماعي، فتكون إذن خصوصية الأقلّية من حيث ذاتها عاملا مؤثّرا في مآلات الأحكام.

ومن أمثلة ذلك تطبيق حكم المنع في التعامل الربوي، فهذا التعامل إنّما حرّمه الشارع لما يفضي إليه من مفاسد جمّة في الاقتصاد العامّ للمجتمع الذي يشيع فيه، ممّا يعود بالضرر على مجمل العلاقات بين الناس في بعدها الاقتصادي والاجتماعي، من حيف في توزيع الثروة، ومن أكل للأموال بالباطل، ممّا ينشأ عنه الكثير من أسباب الفرقة الاجتماعية، فإذا ما طُبّق هذا الحكم بالمنع على المجتمع فصار تطبيق ذلك نظاما عامّا له تحقّق المقصد منه باتّقاء عواقبه الفاسدة، وأمّا لو طُبّق على أفراد من المجتمع أو على فئة قليلة منه فإنّ ذلك التطبيق لن يحقّق المقصد الذي هو ذو طابع اجتماعي عامّ.

ولعلّ ما ذهب إليه بعض الفقهاء الأحناف من تجويز للتعامل الربوي في الديار غير الإسلامية هو اجتهاد مبنيّ على هذا الملحظ [35]، إذ في هذه الديار التي لا يمكن فيها التطبيق الشامل لمنع التعامل الربوي لا يحصل فيها المقصد من ذلك المنع إذا ما طُبّق على أفراد من المسلمين أو على فئة قليلة منهم بالنسبة لأكثرية من المجتمع الذي يعيشون فيه غير ملزمة بتطبيق هذا المنع. وقد كانت الفتوى التي أصدرها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بجواز الاقتراض الربوي للأقلّيات المسلمة لشراء المساكن مرعيّا فيها هذا الأصل، إذ جاء في مبرّراتها القول: "إنّ المسلم غير مكلّف شرعا أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها ممّا يتعلّق بالنظام العامّ في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأنّ هذا ليس في وسعه، ولا يكلّف الله نفسا إلاّ وسعها، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلّق بهويّة المجتمع، وفلسفة الدولة، واتّجاهها الاجتماعي والاقتصادي" [36].

يتبيّن إذن أنّ خصوصية الأقلّية في الأقلّيات المسلمة هي في ذاتها تمثّل عاملا من العوامل المؤثّرة في أيلولة بعض الأحكام الشرعية، إذ تلك الأحكام لمّا تكون متّجهة بالتكليف إلى الهيئة الاجتماعية العامّة، أو إلى الأفراد باعتبارهم مندرجين في تلك

35– راجع ذلك في: الجصاص ـ مختصر اختلاف العلماء: 2، والسرخسي ـ المبسوط: 14/ 56، وابن عابدين ـ حاشية ردّ المحتار: 186، وابن الهمام ـ فتح القدير: 300

36– فتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ـ المجموعة الثانية: 31 (نسخة مخطوطة).

الهيئة، أو إلى الدولة باعتبارها ممثّلة للمجتمع، فإنّ مقصدها من المصلحة يكون مبنيا على ذلك المعنى من التطبيق الجماعي، وإذن فإنّ التطبيق الجزئيّ على بعض الأفراد، أو على فئة قليلة من المجتمع لا يكون منتهيا إلى تحقيق مقصدها، بل ربّما كان في بعض الحالات مفضيا إلى إلحاق ضرر بمن تُطبّق عليهم تلك الأحكام من الأفراد حينما لا يكون التطبيق عامّا[37]. وهذا العامل المؤثّر في أيلولة الأفعال ينبغي أن يأخذه المجتهد في فقه الأقلّيات بعين الاعتبار في اجتهاده.

ب– التأثير بالسيادة القانونية: الأقلّيات المسلمة تعيش في مجتمعات يسود فيها قانون غير إسلامي، وهو قانون في كثير من فصوله يتناقض مع مقتضيات الأحكام الشرعية سواء في تنظيم الحياة الفردية أو الجماعية، ومن تلك القوانين ما يتعلّق بأحوال الأسرة كالزواج والطلاق والحضانة، ومنها ما يتعلّق بالعلاقات الاجتماعية كالتأمينات بمختلف أنواعها، ومنها ما يتعلّق بالحياة الاقتصادية كالمعاملات البنكية وما يتعلّق بها من المعاملات.

إنّ هذه السيادة القانونية هي ملزمة لكلّ من يتعامل بمعاملات تندرج تحت أوامر القانون ونهيه، على أنّ تلك المعاملات منها ما هو من الضروري لكلّ مسلم أو لأغلب المسلمين أن يدخلوا تحت طائلته كالإجراءات المدنية في العقود المختلفة، إذ ليس لأيّ فرد يعيش في هذه المجتمعات إلاّ أن يلج هذه المعاملات في ظرف مّا من ظروف حياته على الأقلّ، إن لم يكن باسترسال يومي أو شبه يومي، ومنها ما هو ليس كذلك، وللمسلم الاختيار في أن يتعامل به أو يبتعد عنه كالاقتراض الربوي وما في حكمه. ولكلّ من هذا وذاك إذا ما طُبّقت عليه أحكام الشريعة مآل قد يخالف إن قليلا أو كثيرا تحقيق مقاصدها منها.

37– ممّا جاء بهذا الصدد في مبرّرات فتوى المجلس الأوروبي الآنفة الذكر أنّ المسلم في دار غير المسلمين "إذا لم يتعامل بهذه العقود التي يتراضونها بينهم [ومنها العقد الربوي] سيضطرّ إلى أن يعطي ما يُطلب منه، ولا يأخذ مقابله، فهو ينفّذ هذه القوانين والعقود فيما يكون عليه من مغارم، ولا ينفّذها فيما يكون له من مغانم، فعليه الغرم دائما وليس له الغنم، وبهذا يظلّ المسلم أبدا مظلوما ماليا بسبب التزامه بالإسلام، والإسلام لا يقصد أبدا إلى أن يظلم المسلم بالتزامه به" (نفس المرجع والصفحة).

أمّا المعاملات التي يكون المسلم ملزما بأن يتعامل بها سواء كان إلزاما من قِبل متطلّبات الحياة، أو إلزاما إداريا، من مثل المعاملات المدنية وبعض أنواع التأمينات، فإنّها حينما تكون مخالفة لمقتضيات الأحكام الشرعية، ويطُبّق عليها حكم المنع، فإنّ هذا التطبيق يؤول إلى مخالفات قانونية تأخذ أبعادا خطيرة في نظر السلطة الحاكمة كما في نظر الهيئة الاجتماعية، لما للقانون من هيبة ومن سطوة أيضا في البلاد الغربية، وإذن فإنّ المخالف للقانون يكون معرّضا نفسه لعقوبات قد تكون شديدة إذا ما كانت المخالفة جسيمة، وهو ما يؤدّي إلى ضرر كبير يلحق المخالف للقانون استجابة لأحكام الشريعة.

وبالإضافة إلى هذا الضرر الذي يلحق مخالف القانون بصفته الفردية، فإنّ ضررا آخر يلحق المجموعة الإسلامية عامّة يتمثّل فيما يلحق بها من وصمة المخالفة للقانون، وهي وصمة من شأنها أن تُستتبع بنظرة تحقيرية استنقاصية إن لم تكن عدائية، وذلك من قبل السلط الحاكمة من جهة، ومن قِبل الهيئة الاجتماعية من جهة أخرى، وذلك ما يكون سببا في الرفض لهذه المجموعة المخالفة للقانون رفضا نفسيا وشعوريا، وربّما إداريا وإجرائيا أيضا، كما يكون سببا في تبليغ صورة سيّئة عن الإسلام الذي تمثّله هذه الأقلّية المسلمة، وإذن فإنّ المآل الذي يؤول إليه هذا الضرب من الأفعال هو مآل مخالف لمقصد أحكامها منها.

وأمّا المعاملات التي يكون المسلم مخيّرا في التعامل بها، والتي هي إن اختارها وجدها جارية على خلاف الحكم الشرعي، وذلك من مثل الاقتراض الربوي، وتعاطي بعض ضروب الأعمال، واقتحام المجتمع بالمخالطة والمشاركة المتنوّعة المناحي، فهذه المعاملات إن طبّق عليها المسلم الحكم الشرعي بالامتناع عن الدخول فيها فإنّ ذلك قد يفضي إلى أحد مآلين كلّ منهما غير محقّق لمقصد ذلك الحكم الشرعي.

أمّا أحد المآلين، فهو أنّ المسلم قد يكون غير ملزم بالقانون أن يدخل تحت معاملة مّا من المعاملات المخالفة للحكم الشرعي، ولكنّه يجد نفسه في حال اضطرار

لذلك، فربّما انسدّت أمامه سبل العمل، فلا يجد إلاّ العمل في مواطن تروج فيها المحظورات بحكم الشريعة، وربّما انسدّت أمامه سبل التمويل لتحقيق مطلب ضروري كالسكن إلاّ سبل الاقتراض الربوي، وحينئذ إن امتنع عن هذه المعاملات تطبيقا للحكم الشرعي فإنّه سيجد نفسه في حرج شديد يتعلّق بضرورات الحياة.

وأمّا المآل الثاني، فهو أنّ الامتناع عن كلّ المعاملات المحظورة شرعا قد يفضي بالمسلم إلى التخلّي عن الاستفادة ممّا يوفّره المجتمع الذي يعيش فيه من الامكانيات الكثيرة التي بنيت على محظورات شرعية، وخاصّة فيما يتعلّق بالتعامل المالي، فإذا هو ينخرط في المجتمع بما يقدّم له من أعمال قد تكون أحيانا بالغة الأهمّية مثلما تقدّمه العقول المهاجرة، وما يدفعه من الضرائب، وما يبذله أحيانا من تضحيات حتى بالنفس عند التجنيد العسكري، ولكنّه لا ينخرط فيه حين الاستفادة ممّا يقدّمه هذا المجتمع لأفراده من قروض وتسهيلات مختلفة، وهذا الانخراط في الغرم والانسحاب من الغنم من شأنه أن يضعف وضعية المسلمين كأفراد، وبالتالي وضعيتهم كجماعة، إذ هم لا يستفيدون ممّا يوفّره المجتمع من إمكانيات، وهو ما يمكن أن يؤدّي إلى أن تبقى الأقلّية المسلمة أقلّية هامشية، لا تتطوّر ولا تقوى في أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية.

إنّ المجتمعات الغربية بُنيت على نظام معيّن له أسسه وقوانينه وتراتيبه، ومن خلال ذلك النظام يتمّ التفاعل الاجتماعي العامّ بين الأفراد والمؤسّسات ومجمل المكوّنات الاجتماعية، ومن خلاله تتمّ حركة التطوّر والنموّ، إذ في نطاقه وبمقتضيات قوانيه تتمّ حركة الأخذ والعطاء، والإفادة والاستفادة تبادلا بين الأفراد ومجمل المجتمع، ومن بقي خارج ذلك النظام، غير منخرط فيه بالأخذ والعطاء، فإنّه سيبقى على هامش المجتمع، ولن يستطيع أن يستفيد منه ما يقوى به ويتطوّر، فيكون إذن ذلك الضعيفَ الذي لا يؤثّر في المجتمع شيئا، إذ أسباب القوّة مرصودة ضمن نظامه، ولا تُكتسب إلاّ من خلال ذلك النظام.

إنّ تطبيق أحكام الشريعة على الأقلّية المسلمة في قسم غير يسير من المجال الاجتماعي والاقتصادي قد تنتهي إذن في بعض الأحيان بحكم ما تقدّم بيانه إلى حرج شديد يلحق الأفراد في بعض ضروراتهم الحياتية، وإلى وضع من الضعف والتهميش وفقدان الفاعلية والتأثير بالنسبة لمجمل الأقلّية، وذلك كلّه مآل ناتج من تطبيق أحكام الشريعة على أقلّية مسلمة بسبب من خصوصية وقوعها تحت سيادة قانون غير إسلامي، وهو مآل جدير بالنظر الاجتهادي في أحوال الأقلّيات لتبيّن أبعاده ومقاديره وآثاره، وتقدير الأحكام الشرعية المناسبة له تحقيقا للمصلحة التي هي مقصد كلّ الأحكام.

ج- التأثير بالسيادة الاجتماعية: الأقلّية المسلمة كما تعيش تحت ظلّ سيادة قانونية غير سيادة القانون الإسلامي، فإنّها تعيش أيضا تحت ظلّ سيادة اجتماعية غير سيادة المجتمع الإسلامي، فالمجتمع الذي تعيش فيه هذه الأقلّية مشكّل في بنيته الثقافية على ما تقتضيه الخلفية المرجعية التي توجّهه، سواء كانت دينية أو إيديولوجية عامّة، ومن تلك الخلفية انبت عادات المجتمع وأعرافه ومؤسّساته وأنماط حياته، سواء فيما يتعلّق بالعلاقات بين الأفراد، أو علاقات الجيرة، أو علاقات الأفراح والأتراح، أو علاقات العمل، أو غير ذلك من العلاقات.

والمسلمون الأقلّية وهم يعيشون في كنف هذا المجتمع بمكوّناته وعاداته وأعرافه يجدون أنفسهم في اضطرار معيشي وإنساني واجتماعي لأنيتعايشوا معه، ويتعاملوا مع مواريثه، وينخرطوا في سياقه، وإلاّ تعطّلت بهم الحياة في وجوه كثيرة، وأصبحوا يعيشون خارج الدورة الاجتماعية بما تتضمّنه من مسالك التبادل المنفعي أخذا وعطاء بين أفراد المجتمع وفئاته، وهو من الأغراض الأساسية للوجود الاجتماعي نفسه.

ولمّا تنخرط الأقلّية المسلمة في سياق المجتمع الذي تعيش فيه، وهو انخراط ضروري لوجودها لا تستطيع منه فكاكا، مهما يكن حجمه وامتداده، فإنّها تجد نفسها في كثير من المواقع تحت سلطة قسرية للمجتمع فيما استقرّ عليه من أنماط

في التعامل الاجتماعي. ولمّا كان كثير من هذه الأنماط يخالف الأحكام الشرعية إن مخالفة منع قاطع أو مخالفة منع مخفّف، فإنّ الأقلّية المسلمة إن هي انخرطت فيها ستجد نفسها في منطقة الممنوعات الشرعية. وإذا ما طُبّقت الأحكام الشرعية على الأقلّية المسلمة في معاملاتها الاجتماعية الخاضعة لسلطان المجتمع، فإنّ ذلك قد يؤدّي إلى جملة من الإحراجات، ويفوّت جملة من المصالح.

ومن تلك الإحراجات ما قد يترتّب أحيانا من توتّر في العلاقة بين الأفراد أو بين الفئات جرّاء ما يُحسب على أنّه استهتار بالمشاعر، أو استهانة باللّياقة في المعاملة، أو تكبّر واستعلاء، وذلك على سبيل المثال حينما لا يشارك المسلم جيرانه أو زملاءه أو أصدقاءه أو أصهاره من غير المسلمين في مراسيم أفراحهم وأتراحهم التي قد لا تخلو من مخالفات شرعية، فإذا بذلك التوتّر ينسج خيوط الوقيعة شيئا فشيئا حتى يؤول إلى المشاحنة والفرقة وما يترتّب على ذلك من ضرر يلحق المسلمين، بل قد يلحق بصورة الإسلام الذي يدينون به باعتبار أنّ ما عُدّ استهانة واستهتارا هو في حسبان القوم من ذات الإسلام لا من المسلمين.

ومنها ما قد يترتّب على مقاطعة المعاملات الاجتماعية أو مقاطعة القسط الأكبر منها من الصيرورة بالأقلّية المسلمة إلى وضعية الانزواء والانعزال عن المجتمع فيما يجري فيه من تفاعل، فيصبح المسلمون إذن في واقع المجتمع، وفي الحسّ الاجتماعي المشترك كالفرقة الشاذّة عن السياق العامّ للمجتمع، وقد يفضي ذلك إلى أن تصبح كالفرقة المنبوذة لشذوذها، فتستبعد إذن من الاعتبار في دائرة التفاعل الاجتماعي، كما تُستبعد بالأحرى من أن تكون محلّ اعتبار كمصدر للتأثير برأي أو بتصرّف أو بإيحاء أو بموقف، إذ هي قد انعزلت عن المجتمع واقعيا، فانعزلت في الأذهان تبعا لذلك، وذلك مصير للأقلّية المسلمة فيه من الحرج لها كما فيه من

الضرر لما تمثّله من دين شيء كثير.

وإذا ما انعزلت الأقلّية المسلمة عن المجتمع الذي تعيش فيه تطبيقا للحكم الشرعي بمنع بعض ما قد يشوب اختلاطها به من الشوائب، فإنّ ذلك يفضي لا محالة إلى بقاء هذه الأقلّية غير عليمة بحقائق هذا المجتمع ومكوّنات تركيبه وآليات حركته، إذ العلم بذلك يقتضي المخالطة والتوغّل، كما يفضي بالتالي إلى القصور عن الاستفادة من المؤسّسات الاجتماعية، ودوائر المجتمع المدني في طرائق إدارتها، وفيما توفّره من الخدمات والمزايا لأفراد المجتمع، وهو ما يؤدّي إلى حرمان الأقلّية المسلمة من أسباب للمعرفة وأسباب للمصلحة ممّا يمكن أن يكون عوامل نموّ وقوّة وإيجابية في التفاعل الاجتماعي تفاعل أخذ وعطاء ونفع وانتفا ع.

يمكن إذن أن تؤدّي بعض الأحكام الشرعية المتعلّقة بالمخالطة الاجتماعية إذا ما طبّقت على حياة الأقلّيات المسلمة إلى مآل ينتج عنه من الضرر الذي يلحق بجماعة الأقلّيات أكثر من المصالح التي وضعت تلك الأحكام من أجلها كمقاصد لها، وذلك بسبب أنّ تلك المقاصد قُدّرت اعتبارا لتطبيق الأحكام في ظلّ سيادة المجتمع الإسلامي، فلمّا تطبّق على المسلمين في ظلّ سيادة مجتمع غير إسلامي فإنّ هذه الخصوصية يكون لها أثر بيّن في مآلات الأحكام، وهو ما ينبغي للفقيه أن يأخذه بعين الاعتبار في بناء فقه الأقلّيات.

د- التأثير بخصوصية التمثيل الدعوي: ذكرنا سابقا أنّ الأقلّيات المسلمة بالبلاد الغربية على وجه الخصوص تمثّل حلقة وصل بين العالم الإسلامي وما يمثّله من حضارة الإسلام، وبين العالم الغربي وما يمثّله من حضارة الغرب، وهي بهذا الموقع كأنّما تتصدّى بمجرّد حضورها لمهمّة ذات خطورة بالغة، هي مهمّة تمثيل الإسلام في أبعاده القيمية والحضارية لدى أهل الغرب، وستكون صورة الإسلام لدى هؤلاء

مرتبطة إلى حدّ كبير بتقييمهم من خلال ثقافتهم للأنموذج الذي يكون عليه المسلمون الأقلّية في مجمل وجوه حياتهم، وفي تصرّفاتهم إزاء أنفسهم وإزاء الآخرين، وربّما يكون مصير الإسلام بالديار الغربية من قبول أو ردّ، ومن استحسان أو استقباح، ومن انتفاع بما فيه من خير أو انكماش دون ذلك مرتبطا أشدّ الارتباط بما يحدثه هذا الأنموذج الذي تكون عليه الأقلّية المسلمة باعتبار أنّها تمثّل الإسلام، والشواهد في أيّامنا هذه تترى في الشهادة على ذلك.

وليست المجتمعات الغربية التي تعيش فيها الأقلّيات المسلمة بقادرة في أغلبها على أن تقيّم ذلك الأنموذج في تمثيله للإسلام من خلال مقاييس موضوعية علمية، وإنّما هي سيكون تقييمها ذاك في شطر كبير منه جاريا من خلال ثقافتها هي وأعرافها وعاداتها ونمط عيشها، وذلك فيما عدا تلك المبادئ الأساسية الكبرى التي يلتقي عليها الطرفان، من مثل المبادئ الأخلاقية والإنسانية العامّة، وهو ما يضفي على هذا الوضع الذي تتصدّى فيه الأقلّيات المسلمة لدور تمثيلي أنموذجي صعوبة أخرى وتعقيدا زائدا.

ومن مقتضيات هذا الدور التمثيلي ذي البعد الدعوي للأقلّيات المسلمة أن تكون هذه الأقلّيات ذات قوّة مادّية اقتصادية وقوّة اجتماعية وعلميّة، بحيث تظهر بالمظهر القويّ اللاّئق الجالب للاحترام في أحوالها السكنية والهندامية والمظهرية العامّة، وفي تجمّعاتها ومناسباتها وممارساتها المتعدّدة، وفي علاقاتها الاجتماعية وتصرّفاتها المختلفة، وفي أعمالها ومؤسّساتها ومنشآتها، وفي مواقعها العلمية والوظيفية، فبقدر ما تكون الأقلّيات راقية قويّة في ذلك كون تمثيلها للإسلام أوقع في رسم الصورة الإيجابية عنه في نفوس أهل الغرب، وعكس ذلك صحيح إلى حدّ كبير.

ومن مقتضياته أيضا أن يكون السلوك العامّ للمسلمين في مظاهرهم وفي تصرّفاتهم إزاء الآخرين وفي علاقاتهم الاجتماعية سلوكا غير جارح للحسّ الذوقي العامّ للمجتمع، ولا متّصف بالشذوذ والغرابة، ولا مسيئا للشعور الجماعي، بل يكون مستحسنا في العيون، مقرّبا إلى القلوب، منسجما مع الطابع العامّ للمجتمع، لطيف الوقع في النفوس، بحيث تحصل من مجمل كلّ ذلك صورة تشيع في المخيال المجتمعي الاستحسان، وتكتسب لدى عامّة الناس الاحترام، وتقع في تقدير العقول موقعا رفيعا.

هذه المقتضيات التي يقتضيها موقع الأنموذجية للأقلّيات المسلمة في بعدها الدعوي من شأنها أن تساعد على القيام بدور تمثيلي للإسلام يفضي إلى التقارب والتعارف بين المسلمين وأهل الغرب، كما يفضي إلى إبراز محاسن الإسلام وخيريته لينتفع بها الناس. ولكنّ بعض أحكام الشريعة حينما تعمل بها الأقلّية المسلمة وهي في هذا الموقع فإنّها قد تفضي إلى ما يخالف هذه المقتضيات، فإذا هي تعطّل إن كثيرا أو قليلا ما تصدّت له الأقلّية المسلمة بحكم موقعها الواصل بين الحضارتين من دور تمثيلي دعوي عظيم.

وإنّما يحصل ذلك بسبب أنّ تلك الأحكام هي في مجملها مشروعة للمسلمين في حال كونهم أمّة متجانسة بالصفة الإسلامية، فحينئذ تتشكّل أحوالهم وعاداتهم وأذواقهم وهيئاتهم الجماعية على سواء بين جميعهم، فيكون ميزان التقييم الذوقي، ومعايير الاستحسان، وتقديرات العقول للمواقف والتصرّفات، جارية كلّها على ذات المقاييس التي تأسّس عليها المجتمع الإسلامي المتجانس بأثر من الدين الجامع، فإذا ما جرت تلك الأحكام على أفعال الأقلّية وهي تعيش في مناخ اجتماعي مخالف، كان لها في ذلك المناخ أثر مخالف لأثرها في المناخ الاجتماعي الإسلامي المتجانس.

ومن أمثلة ذلك أنّ بعض المسلمين من الأقلّية في البلاد الغربية تراهم في بعض تصرّفاتهم وعلاقاتهم، وفي بعض مظاهرهم وأحوالهم يحرصون على تطبيق أحكام شرعية حرصا شديدا، وإن تكن من باب السنن والنوافل المجمع عليها أو المختلف فيها، من مثل ما يتعلّق بكيفيات اللّباس، أو بأوصاف معيّنة في إرسال اللحى، أو بمقاطعة المشاركة بالمواساة في الأتراح والمشاركة بالمسرّة في الأفراح، وهم بما يفعلون من ذلك يتركون الأثر السيّئ وأحيانا البالغ السّوء في عيون ونفوس المجتمع الذي يعيشون فيه، فإذا هم يصدّون بذلك صورة الإسلام عن أن تبلغ إلى النفوس فتقع فيها موقع الاستحسان، وإذا تطبيق تلك الأحكام الذي هو في الأصل نصرة للإسلام وإعلاء له يصبح في هذه الحال آيلا إلى عكس ذلك من استنقاص له ونفور منه.

وقد كان المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث يصدر في بعض فتاويه وقراراته بناء على هذا المعنى الذي يؤخذ فيه البعد الدعوي للأقلّية المسلمة بعين الاعتبار، ومن ذلك ما جاء في فتواه بجواز الاقتراض الربوي لشراء المساكن من تقرير للحاجة على أنّ "هناك إلى جانب هذه الحاجة الفردية لكلّ مسلم، الحاجة العامّة لجماعة المسلمين الذين يعيشون أقلّية خارج دار الإسلام، وهي تتمثّل في تحسين أحوالهم المعيشية، حتى يرتفع مستواهم، ويكونوا أهلا للانتماء إلى خير أمّة أخرجت للناس، ويغدوا صورة مشرقة للإسلام أمام غير المسلمين" [(38)].

يتبيّن إذن أنّ خصوصية الأقلّية المسلمة متمثّلة في تمثيلها للإسلام في عيون غير المسلمين الذين تعيش في مجتمعهم، ومنظورا إليها في بعدها الدعوي والحضاري والمستقبلي في علاقة الإسلام والمسلمين بالغرب وأهله، يتبيّن أنّها خصوصية ذات أثر في مآلات الأفعال، فذلك إذن موطن خصب للاجتهاد في فقه الأقلّيات، ولكنّه موطن تتشابه فيه السبل، وتختلط فيه الحقائق بالظنون، فعلى المجتهد الفقيه أن يوازن فيه بين المصالح والمفاسد بموازين الذهب حتى لا تُنتهك أحكام الشريعة بالأوهام.

38- نفس المرجع: 30.

إنّ ذلك المنهج الدقيق هو ما يجب أن يكون ديدنا للناظرين في مجمل النظر في مآلات الأفعال كأصل من الأصول في المعالجة الشرعية لأوضاع الأقلّيات المسلمة، وإنتاج فقه ثريّ في ذلك يرقّي هذه الأوضاع ويبلغ بها أهدافها القريبة والبعيدة، وذلك سواء من حيث تعيين مقاصد الأحكام، أو من حيث تبيّن أيلولتها الفعلية، أو من حيث تقدير ما هو مناسب منها لتلك الأيلولة، فكلّ ذلك كما لاحظ الإمام الشاطبي: صعب المورد، إلاّ أنّه عذب المذاق، محمود الغبّ.

منطلقات لفقه الأقلّيات

أ. العربي البشري

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد الأنبياء وإمام المرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين وعلى صحابته الغر الميامين وعلى التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

وجد عبر تاريخ المسلمين بمده وجزره، أقليات مسلمة عاشت بين أكثريات غير مسلمة، لكن وجود المسلمين اليوم في البلاد الأوروبية له خصوصيات أهمها:

1– أن هذه الأقلية هي مجموعة وافدة أو طارئة على واقع جديد.

2– أن هذه الأقلية لها دور التأسيس لكل ما تتطلبه حياة الجماعة الناشئة.

3– أنها استوطنت بلاداً السلطة فيها ليست لدين أو لفلسفة معينة من الفلسفات بل هي للشعب. والأقلية المسلمة هنا هي جزء من هذا الشعب وإن كانت من جزئه الأضعف

4– أن هذه الأقلية يمكنها أن تفيد مما تحظى به هذه البلاد من استقرار وحرية في الفكر والاعتقاد والتعبير. ولهذا وغيره ترد مسألة هل يمكن أن تختص هذه الأقلية المسلمة التي استوطنت بلادا غير بلاد الإسلام بنوع من الفقه الإسلامي الذي قد يختلف في بعض فروعه عن الفقه الإسلامي العام ؟

وهذا ما سوف أتعرض إليه في هذه الورقة المتواضعة التي أضع بين أيديكم ملخصا مما خطر لي في هذه المسألة وأرجو منكم أن لا تبخلوا علي بملاحظاتكم وردودكم، فإن في ذلك نفعا لمتحري الصواب جعلني الله وإياكم ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

والورقة تتضمن تمهيدا وسبع منطلقات ينبغي استحضارها لما يمكن أن يسمى بفقه الأقليات لدى المنشغلين به.

تمهيد: واقع الأقلية المسلمة، في أوروبا

المكان الذي تتواجد فيه هذه الأقلية، أوروبا – والغرب عموما – هي مجموعة من الدول بلغت من التطور والازدهار مبلغا كبيرا: قوة مستقرة اقتصاديا واجتماعيا، تقدم صنا عي وتكنولوجي مهول، مجتمعات ذات نظام دقيق، تتدافع بها قوى مختلفة ذات مصالح متعارضة، هذه القوى في مجملها تقف موقف المتوجس من توطين المسلمين وذلك لأسباب متعددة ليس هذا مجال ذكرها، لكن أهمها السبب التاريخي. أما القوانين والنظم فهي تتيح ذلك، بل تكفل لأهل كل دين حرية ممارسة شعائرهم، إلا أن الإفادة من تلك القوانين لنيل الحقوق وصونها يتطلب كون الجماعة على قدر من حسن النظام وعمق التفكير وسعة الثقافة.

لكن الأقلية المسلمة في مختلف دول أوروبا هي كمن يبحث عن مكان فوق منصة مزدحمة، العلاقات فيها معقدة بين فلسفات وأفكار وتوجهات مليئة بالمتناقضات يختلط فيها الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة واللذة والألم اختلاطا عسير الانفصال. وهي أقلية ذات وجود بدأ بشئ من العفوية يحتاج بناؤه إلى مراجعة لصياغته وترشيد لطرق نظره وتفكيره، وهو أمر في غاية الصعوبة وبخاصة إذا علمنا أن هذه الأقلية في مجملها لم تع بعد حجم المسؤولية التي تناط بها وذلك أنها استوطنت بلادا تحكمها أنظمة علمانية تترك شأن الدين لأهله. وهذا الموقف يلقي على كاهلها بمسؤولية عظمى هي تحقيق كبرى المصالح الكلية ألا وهي مصلحة حفظ الدين من جانبي الوجود والعدم، وهو أمر في الأصل في ذمة السلطة في بلاد الإسلام أما في حال هذه الأقلية فالأمر في ذمتها في الجملة. ولكي تنهض بهذا العبء، ينبغي أن تترك موقعها الهامشي الذي تتبوؤه اليوم في مجملها، لتخوض معترك الحياة في هذه

البلاد، فلا بد إذا من تطوير واقعها والنهوض به لتحصل على المكان اللائق بمستوى رسالتها. ولكي يكون وجودها فاعلا، مؤديا للواجبات منتفعا بالحقوق لابد أن تنهض بمستواها إلى مستوى الأكثرية التي تعيش بين أظهرها وتتدارك تأخرها عن مجتمعها. ولذلك لابد لهذه الأقلية من فقه مدرك لواقعها واع بقضاياها تختص فيه بنوع من الأحكام دون غيرها، كما اختصت النساء بأحكام سميت فقه المرأة والمسافر بأحكام سميت فقه السفر، وما يفرق بين المسلمين في بلاد الإسلام وبين الأقلية المسلمة في غير بلاد الإسلام هو أكبر شأنا وأعظم خطرا مما يفرق بين الرجل والمرأة أو بين الحاضر والمسافر فالاختصاص في حق الأقلية إذا من باب أولى. وليسمى هذا الفقه: "فقه الأقليات" ولا مشاحة في الاصطلاح إذا اتضح المضمون. وفي بيان خصائص هذا الفقه أقول ما يلي:

إن موضوع الفقه هو فعل المكلف، ذلك الفعل الذي يريد الله له أن يصدر عن قصد موافق للغاية من خلق الإنسان وهي العبادة بمعناها العام الشامل لإعمار الكون والخلافة فيه. فالفقه إذا هو النظام الضابط والموجه لتصرف الإنسان في الكون ليحقق صلاحا أو يدرأ فسادا.

والفقه أصله الوحي الأول وهو الكتاب والوحي الثاني وهو السنة، وكل ذلك خطاب الشرع الموجه لفعل المكلف، ولذلك لا مناص – لتحقيق القصد – من بذل الجهد وإفراغ الوسع لفقه هذا الخطاب وتنزيله.

والمكلف هنا هم أفراد الأقلية المسلمة التي استوطنت بلاد الغرب فهي إذا جماعة من المسلمين لها من الخصوصيات ما ذكرت سابقا والفقه الذي يوجهها ويعالج قضاياها ينبغي أن يراعي هذه الخصوصية. وليس فقهها متر خصا مبنيا على الاستثناء والترخص، بل فقه عزائم يضيق فيه الترخص ويتسع زمانا ومكانا بقدر الحاجة إليه كما هو أصل الفقه.

ذلك أنه فقه يراد له أن يكون القائد إلى النهوض بمستوى الأقلية في مختلف المجالات.

لا يمكنه إذا أن يغفل طبيعة الأرضية التي تقف عليها الأقلية وواقعها وإمكانياتها. وسيتطور بتطورها وينحسر بانحسارها فيضعف بضعفها ويقوى بقوتها، وهذا هو الفقه الذي نعنيه وننشده.

فقه صحيح واع مدرك لواقع حال الأقلية وله من المرونة ما يجعله ينزل إلى مستوى الأقلية ليرتقي بها في مراتب الصلاح والفلاح.

المنطلقات التي ينبغي استحضارها في الإفتاء في فقه الأقليات

1- حسم قضية وجود المسلمين وتوطينهم في هذه البلاد

ينبغي أن يحسم ذلك حسما نهائيا في ذهن المفتي، بحيث لا يفتي في مسألة إلا باستحضار هذا المعنى لما يترتب على عدم الحسم من اضطراب في الفتوى فتفقد الأحكام تناسقها، وتنحرف عن مقاصدها العامة فيفقد الفقه دور الموجه لتحقيق المصالح ودرء المفاسد.

ولذلك إذا تأملنا ما يرد اليوم من الأحكام والفتاوى على مسلمي أوربا فإننا نجده يصدر عن اتجاهات ثلاثة:

1. قوم حرموا المقام تحت غير سلطان الإسلام وهؤلاء إذا اعتمدوا الفقه العام بأصوله وفروعه الموروثة غالبا ما يكونوا في انسجام مع المبدأ الذي انطلقوا منه. إلا أن اتجاههم هذا مذهب مهجور في الجملة عند عموم المسلمين في هذه البلاد. ودليل ذلك شرعا: الهجرة إلى الحبشة، والظاهر أنهم لم يؤمروا بالعودة من مهجرهم بعد انتقال الإسلام إلى المدينة وقد واجهوا خطر الردة، وكان من لحق منهم برسول الله مختارا في ذلك وقد تأخر بعضهم في الالتحاق إلى السنة العاشرة للهجرة. وبدليل حديث هديك عند ابن حبان وهو أنه استأذن النبي صلى الله عليه وسلم في

أن يقيم بأرض قومه وكانوا على الشرك فقال له المعصوم صلى الله عليه وسلم: "**يا هديك أقم الصلاة وات الزكاة واهجر السوء وأقم من أرض قومك حيث شئت**". وقد أفتى المازري في شأن الأقلية المسلمة بصقلية بما يؤيد هذا. وأما حديث "**أنا بريء ممن أقام بين اظهر المشركين**" فبالوقوف على سبب وروده يتبين أن البراءة التي ذكرها – صلى الله عليه وسلم – هي: براءة من دم.

2. قوم ذهبوا إلى جواز المقام في هذه البلاد وهو عندهم مطلوب مع استحضار ذلك في فقههم استحضارا كليا ومع استيعابهم للفارق بين فقه يصنع خارج أرضه وتحت سلطان غير سلطان الإسلام وبين الفقه الموروث الذي نشأ في أرضه وصنع على عين سلطان الإسلام. ولا شك أن ما يصدر من أحكام من هؤلاء يختلف كل الاختلاف عما يصدر عن أولئك وبخاصة فيما يتعلق بأمر الجماعة في مجملها لأن اختلاف الاتجاهين في القضية الأصلية التي يدور عليها الفقه يفضي إلى تباين في الموازنات وترتيب الأولويات والنظر في الضروريات والحاجيات.

3. قوم ذهبوا مذهب الاتجاه الثاني لكن فقههم يعتمد على فروع الفقه الموروث ولا يتكلف فقيههم إلا عناء استخراجها من مظانها لينقل منها الفتوى حرفيا أو بتصرف يسير في أحسن الأحوال فيصدر فقها متناقضا مضطربا لا ينسجم مع أصله الذي قرره. وأكثر المتصدين للإفتاء اليوم من هذا النوع كمن يفتي بما يقتضى في الحال أو في المآل منع الأقلية في مجملها من الاشتراك في الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية وهذا يوقع في كثير من الفوضى الفقهية في مجال الإفتاء.

وهؤلاء عسر عليهم استيعاب مذهبهم في قضية وجود المسلمين في هذه البلاد لجمودهم على المنقول من الفروع، وذلك لضعف صناعة الفقه لديهم وإن كان منهم المتفنن المتقن في حفظ الفروع.

والجدير بالذكر هاهنا أن تلك الفروع أو ذلك الفقه مر بأطوار عبر التاريخ حيث ازدهر بازدهار دولة الإسلام وتطور بتطورها وقوي بقوتها وذلك بما أوتي الفقهاء من صحة النظر ودقة الفهم وحسن التنزيل، واكبوا بفقههم التطور الطبيعي والفطري للإنسان

سواء كان ذالك في المجال المعرفي أو الثقافي أو الاجتماعي. ثم تلا ذلك قرون عجاف سجن خلالها المتفقهون أنفسهم داخل سياج التقليد وأغلقوا على أنفسهم باب الاجتهاد المؤدي إلى السير مع الفعل الإنساني، ذلك الفعل الذي لا يملك أحد أن يسجنه أو يغلق عليه باب التطور المركوز في فطرته، فوقف الفقه مكانه وانطلق الفعل وكان هذا أخطر ما عرض للفقه إذ تخلى عن مرافقة الفعل وفك ارتباطه به وهو الذي علقت عليه جميع أحكامه إذ الفقه هو مجموع الأحكام المتعلقة بفعل المكلف.

انطلق الفعل الإنساني وخلف الفقه وراء ظهره فوصل إلى ما وصل إليه اليوم حيث خطا خطوات عملاقة جعلت بينه وبين الفقه هوة عظيمة تستدعي من المتفقهين تظافر القدرات ومضاعفة الجهود. وحتى لا أطيل أعود إلى أصحاب هذا الاتجاه الذين وقفوا أخطر المواقف على فقه الأقلية لعدم استيعابهم الفوارق الجوهرية بين الفقه الموروث وما يحده زمانا ومكانا وبين ما ينبغي أن يكون عليه الفقه الموجه للمسلمين في أوربا.

2- مراعاة الفروق الجوهرية بين عصر الفقه الموروث وبين واقع الأقلية المسلمة في أوربا

إن هذا الوجود (أي وجود أقلية مسلمة تحت خارج أرض الإسلام) هو في نظر الفقه الموروث وجود استثنائي وينبغي أن ننزع عنه وصف الاستثنائية إقرارا بواقع التوطين، فعلينا أن نحكم عليه بفقه يراعي هذا الواقع الجديد المعقد الذي تفصل بينه وبين واقع الفقه الموروث فروق نوعية وجوهرية، وهو فقه لا يخرج عن مقاصد الشرع الكلية. ولا يعتبر فروع الفقه الموروث مراجع لينقل منها فتواه حرفيا بل سوابق فقهية يستأنس بها الفقيه في تلبية متطلبات واقعه.

ولا يخفى ما حدث مما اقتضى تغييرا في بعض الأحكام في الصدر الأول مع قرب العهد برسول الله صلى الله عليه وسلم، وما حدث في العصور المتعاقبة بعد ذالك

مما أفتى به فقهاء الأمصار وما أفتى به تلامذتهم في حياتهم ومن بعد مماتهم وأمثال ذلك لا تكاد تنحصر. ولقد حدث اليوم ما يقتضي نظرا دقيقا وعميقا للوقوف على وجه الحق.

ومن ذلك ما كان الفقهاء رحمهم الله يراعون ضعف العامل أمام رب المال ورتبوا على ذلك أحكاما كثيرة منها على سبيل المثال أن الفقهاء عللوا لزوم القراض بالشروع في العمل دون العقد بضعف العامل، وذلك يوم أن كان المال أندر من العمل وأقوى قيمة منه، أما من يتأمل واقع الناس اليوم فلا يخفى عليه انقلاب ميزان القوة بين المال والعمل، إذ لم يعد العامل المقارض هو ذلك العامل اليدوي البسيط بل أصبح هو رئيس ومدير عام الشركة ومجلس إدارته وعلى العكس من ذلك أصبح رب المال هو المساهم الصغير الكادح الذي يريد أن يوفر قدرا من المال ليستعين به على النائبات.

وهذا النوع من إعادة النظر لا يختص بفقه الأقليات. أما ما يختص بفقه الأقليات فهو أكثر من ذلك خاصة مع اعتبار ما ذكرت من أن الأقلية في عنقها دور السلطان في حفظ الدين وما يتعلق به وهذا يقتضي نوعا آخر من النظر– وهو النظر الكلي الذي يسبق النظر الجزئي.

3– مراعاة النظر الشمولي الكلي لمن ينظر في فقه الأقليات

وذلك باعتماده إطارا لمعالجة الوقائع والنوازل التي غالبا ما يُحتاج في معالجتها إلى تحليل الظواهر العامة وتفكيك مركباتها وحل عقدها، ولا يكون الفقيه في مستوى ذلك إلا إذا تهيأ له من الملكة والفطنة وصحة النظر ما يحسن به التعامل مع ما هو كلي شامل، ولتوضيح ذلك أقول:

لا يمكن للفقه أن يتحرك ويتطور التطور المطلوب الذي يأتي بثماره إلا إذا نشأ في ظل سلطة تشريعية، يصنع فيها الفقه على عين النظر الكلي الشامل الذي تعتمده هذه

السلطة في خططها ومشاريعها المحققة للمصالح والمحافظة عليها من جانبي الوجود والعدم.

وإذا كان الفقه في العالم الإسلامي يتوفر على جزء من هذا الدور (دور السلطة) يزيد وينقص بحسب البلاد الإسلامية فإن الفقه في أوروبا لا سلطة وراءه تخطط له وتدعمه وتساعده على النظر الكلي الشامل الذي يحدد له المصالح التي ينبغي أن يجلبها للمسلمين والمفاسد التي ينبغي أن يدرأها عنهم وبخاصة ما يتعلق منها بحفظ الدين، إذ صاحب السلطة في الحكم العلماني لا يكترث لهذه المصلحة الضرورية. وعليه فينبغي أن تؤسس الفتوى في أوروبا على هذا النوع من النظر فيحل فقهاء المسلمين هنا محل السلطان في ذلك.

وعليه فلينتبه الفقيه إلى الفرق بين ما يتطلب من الأمور نظرا جزئيا وبين ما يتطلب نظرا كليا.

ففي تحقيق الضرورة والوقوف عليها، مثلا، كثيرا ما يقع الخلط بين الضرورة الفردية المؤقتة (كإباحة الميتة لمن أشرف على الهلاك من شدة الجوع) وبين الضرورة العامة (كأن يعرض الاضطرار للأمة أو لطائفة عظيمة منها تستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل الحفاظ على سلامة الدين لدى الأقلية وحل مشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية أو نحو ذلك).

والفرق بين الأمرين شاسع ونسبة الضرورة الفردية للعامة كنسبة الفرد للمجتمع والجزء للكل، فالجزء محكوم بقواعد تختلف تمام الاختلاف عن القواعد التي تحكم الكل وإذا أردت أن أضرب مثالا واحدا على ذلك الفرق، فإن أول ما يطلب من الفقيه في هذا المقام هو الوقوف على تحقق الضرورة قبل الحكم فيها، فبقدر سهولة تحقيق الضرورة الفردية – وغالبا ما يكون ذلك بمجرد الحواس – بقدر صعوبة تحقيق الضرورة العامة.

فالفرد إذا اضطر لشيء، كأن تضطره شدة الجوع لأكل ما لا يجوز أكله شعر باضطراره بسهولة لأنه يحس الجوع من نفسه دون شك أو التباس.

أما المجتمع إذا اضطر لشيء فالوقوف على اضطراره يدق ويخفى ولا يتحقق منه بسهولة لأن ذلك يحتاج إلى تشريح الخبراء ودراسات المختصين ولذلك أقول: إنه من الخطأ الجسيم أن يخلط الفقيه بين الأمرين وأن يعالج الضرورة العامة مستحضرا حكم الضرورة الفردية. ويؤيد هذا ما ذكره الجويني في موضوع الكسب الحرام إذا أطبق الزمان وأهله ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلا، فيقول: "فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة ولا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر ولو صابر ضرورته ولم يتعاط الميتة لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد إذ لا يراعى فيما يعم الكافةَ الضرورةُ بل يكتفي بحاجة ظاهرة" [1] انتهى كلامه رحمه الله.

إن الشرع عالج ضرورة الفرد بطريقة تختلف عن معالجته لضرورة الجماعة فجعل إباحة الفعل في الأولى خاصة مؤقتة وفي الثانية عامة مطردة– وهذا معنى التفريق بين النظر الكلي والنظر الجزئي–. مثال ذلك رخصة أكل الميتة للمضطر ورخصة السلم، فالأولى فردية يباح فيها الفعل للفرد المضطر دون غيره وهي إباحة مؤقتة. أما الثانية فهي رخصة عامة بنفسها وبأثرها أي أن للشارع قصدا في أن تتعدى إباحة الفعل إلى غير المحتاج إليها لما لها من الأثر النافع للعموم كسائر الرخص في المعاملات لما فيها من رواج الأسواق وتحصيل الأقوات وتوفير الأشغال والأعمال.

1– الغياثي ص: 478

4- إعادة قراءة النص بدقة

النص القرآني معجزة كله فيه من الإعجاز البياني والعلمي كما فيه من الإعجاز التشريعي والإصلاحي وإذا كان الأوائل وقفوا في بعض النصوص عند ما تتيحه الألفاظ فإن من المتأخرين من أعاد قراءة هذه النصوص فكشفوا عن معجزات علمية خدمت العقيدة خدمة جليلة ولا ريب أن يصل الأواخر في ذلك إلى ما لم يصل إليه الأوائل وإذا ساغ ذلك في مجال العلم فهو سائغ أيضا في مجال التشريع بلا شك بل قال ابن عبد البر ليس أضر على الدين من مقولة لم يترك الأوائل للأواخر ما يقولون فيها.

وقراءة النصوص الشرعية تفاوت فيها العلماء قديما وحديثا ويتجلى ذلك في تخريج المناط واستنباطه وفي تنقيحه مما يعلق به من الأوصاف التي لا مدخل لها في الحكم. والذي يترتب على ذلك هو اتساع دائرة الحكم كلما تمادى الفقيه في تنقيح المناط، كما جعل الشافعي الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا، فوقف بالتنقيح عند الجماع وجعله مناط الكفارة وتمادى مالك في تنقيحه فتجاوز الجماع إلى الانتهاك المطلق أي انتهاك حرمة الشهر بجماع أو غيره من المفطرات فوسع دائرة الحكم لتشمل الدائرة كل من أفطر في رمضان عمدا بأي نوع من أنواع المفطرات، ومن ذلك اختلافهم في محمل حديث النهي عن بيع الغرر في مسألة من قال: "بعتك ما في كمي"، فقال الشافعي لا يجوز وقال مالك يجوز إذا اشترط الخيار. قال ابن العربي: "فالشافعي راعى تنزيه اللزوم عن الغرر [(2)] ومالك راعى تنزيه لزوم العقد عن الغرر". وفي تنزيه اللزوم ما يفي بغرض الشرع فيحقق مقصد النهي وهو درء المفسدة مع تحقيق التوسعة في عقود المعاملات التي هي أيضا من مقاصد الشارع.

والذي يهمنا من هذا الموضوع هو تجريد النص مما يحف به من الملابسات والحيثيات والعوارض والشكليات التي لا مدخل لها في التشريع وأن يعتبر الفقيه

2- المحصول في أصول الفقه للقاضي محمد ابي بكر بن العربي ص 103 ط دار البياريق.

المعاني دون المباني والمسميات دون الأسامي ليفهم من النص مضمونه فهما دقيقا يحدد به مناط الحكم ومتعلقه ولقد تفاوتت جهود الفقهاء في التفريق بين الأوصاف المقصودة للشارع والأوصاف المقترنة بها التي لا يتعلق بها غرض التشريع وإن كانت هي الغالبة على الحقيقة الشرعية مثل الكون خارج المصر في حقيقة الحرابة الذي هو أمر غالب وليس هو مقصود الشارع ولذلك أفتى حذاق الفقهاء بحكم الحرابة داخل المصر إذا كان الجناة حاملين للسلاح مروعين للآمنين.

وعكس ذلك من حرم خنزير الماء لما اشتبه عليه الاسم المشترك بينه وبين الخنزير الحقيقي الذي أجمعت على تحريمه كل الشرائع، لكن مالكا رحمه الله كما ذكر ذلك ابن العربي لما سئل أيحل خنزير الماء فقال أنتم تقولون خنزيرا وإنما كره ذكر اسم الخنزير على ما يحل أكله.

وإذا كان هكذا الشأن في قراءة النصوص لاستنباط الفقه الذي ينشأ في دار الإسلام فكيف ينبغي أن تكون قراءة النصوص لفقه ينشأ خارج ارض الإسلام.

5- مراعاة التدرج في الأحكام

إن التدرج من السنن التي صاحبت هذه الشريعة منذ نشأتها ولم تفارقها ولن تفارقها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو معنى صلوحية الشريعة لكل زمان وقد يكون التدرج بالنقص كتعليق حد السرقة في زمن المسغبة وكسهم المؤلفة حين قوي الدين، أو بالزيادة كزيادة حد الخمر وإمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد وتحرير العبيد الذي تدرج فيه القرآن ولم يبلغ به مبلغه حتى بلغه الناس بعد انقطاع الوحي بزمن طويل.

قال ابن العربي في أحكام القرآن: "اختلف الناس في المؤلفة هل هم باقون أم زائلون وعندي أنهم باقون إذا احتيج إليهم لقوله صلى الله عليه وسلم «**بدأ الدين غريباً وسيعود غريباً كما بدأ**»".

إن حركية الفقه مرتبطة بأحوال المكلفين الذين تتكون الأمة من مجموعهم، فمنذ الجماعة المسلمة الأولى التي تلقت خطاب الوحي عن الرسول ﷺ تدرج بها الفقه شيئا فشيئا فنمى مع نموها بطريقة طبيعية.

وفائدة التدرج في أوربا أنه نظرا لما وصفته من واقع الأقلية فهي أشبه ما يكون بالجماعة التي تستقبل الخطى الأولى نحو الوجود كعضو فاعل في المجتمع الأوربي، ولكنها جماعة لها من الإمكانيات والفرص ما يبشر بمستقبل أفضل إن وجدت فقها واعيا يمكنها من استغلال تلك الفرص وتلك الإمكانيات، ولو وصلت إلى ما يريده لها دينها من الخير لساهمت في حل كثير من مشكلات العالم الإسلامي نفسه وهو حلم لا يستحيل لو أحسنا الفقه.

ولست أقصد بالتدرج أن نعود بالفقه إلى التدرج في تحريم المحرمات كما كان الأمر في أول التشريع بل تلك أمور استقرت فيها الأحكام وهي من الثوابت التي لا يستقيم أمر جماعة إلا إذا وقف أفرادها على تلك الأحكام والحدود بعزم وحزم. إنما أقصد ما يتغير بتغير الأمة قوة وضعفا، فإن حال الضعف يقتضي فقها مغايرا في بعض جوانبه للفقه في حال القوة وكذلك حال الفقر والإعسار مع حال الغنى واليسار وحال الجهل مع حال العلم وحال الإضطراب والفتنة مع حال الاستقرار والمنعة وحال المرض والوباء مع حال الصحة والشفاء وحال الابتداء والتكوين مع حال الانتهاء والتمكين، وحال الجور مع حال العدل. ولكل من هذه الأحوال أمثلة كثيرة في الفقه اذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما كان عليه المالكية والشافعية من عدم توريث ذوي الأرحام وعدم القول بالرد وأن التركة في كلا الحالتين تعود لبيت المال، لكن المتأخرين منهم أفتوا بتوريث ذوي الأرحام وبالرد على أصحاب الفروض لعدم انتظام بيت المال.

ومنه أخذ القضاة بما جرى به العمل حيث أجريت الأحكام على ما يقتضيه عرف الناس وما استقر عليه عملهم وإن كان مرجوحا لأن حملهم على الراجح وترك ما تعارفوه يؤدي إلى اضطراب الاستقرار والسلم في حال ضعف السلطان أو عدم وجوده.

ولذلك قرر الفقهاء صحة تغير الفتوى بتغير الأحوال، وقد مثل لذلك الشاطبي رحمه الله بقوله: "إن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمور لا تُرْضَى شرعا فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات. وكثيرا ما يلجأ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز ولكنه غير مانع لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المربية على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله وذلك غير صحيح. فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها لأنها أصول الدين وقواعد المصالح وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق الفهم فإنها مثار اختلاف وتنازع. وما ينقل عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا عيان لا حجة في مجردها حتى يعقل معناها فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق" (3).

6- التفريق بين الأحكام التي يعود تفويتها بالضرر على المجتمع في مجمله وبين الأحكام التي يعود تفويتها بالضرر على شخص المسلم في خاصة نفسه ودينه ومروءته فإنه يُستخف في الأولى ما لا يُستخف في الثانية.

والنوع الأول هو لحفظ مصالح جماعية تتحقق بامتثال الأمة في مجملها والثاني لحفظ مصالح تتحقق بامتثال آحاد الناس.

ومثال الأول النهي عن بيع الطعام فبل قبضه على تعليل الرهوني لذلك برواج السلع في الأسواق.

3- الموافقات للشاطبي ج 4 / ص 211

والمثال الثاني كوجوب الصلاة والزكاة والصوم وسائر العبادات والنهي عن السرقة والغش وسائر المحرمات التي تناقض ما يلزم للنفس من التزكية والاستقامة.

وكلا النوعين مطلوب امتثاله، لكن النظام العام للمجتمعات الأوروبية رسمت قوانينه على نظر آخر للصلاح والفساد ولذلك فتفويت المسلم للنوع الأول في هذه المجتمعات هو أقل ضررا من تفويته إياه في بلاد الإسلام، كما أنه أقل ضررا من تفويت النوع الثاني، ولذلك ينبغي أن تكون درجات المصالح بإزاء الترخص متفاوتة.

ومنه أيضا أن كل ما حرم تحريم وسائل – أي سدا للذريعة – ولو بالنص إنما حرم لما يؤول إليه من فساد فعليه ينبغي النظر في: هل يحصل ذلك الفساد بوسيلة أخرى أم لا؟ ولهذا مدخل في سد تلك الذريعة أو لا.

7- الحاجة والضرورة

تقييد النص أو تخصيصه بالمصلحة أصل عند أبي حنيفة ومالك وبعض الحنابلة وهو الذي يسمى بالاستحسان.

قال ابن العربي في معرض الكلام عن خلاف العلماء في الإستحسان بعد أن ذكر اختلاف أصحاب أبي حنيفة في تأويله: "وأما أصحاب مالك فلم يكن فيهم قوي الفكر ولا شديد المعارضة يبديه إلى الوجود وقد تتبعناه في مذهبنا وألفيناه أيضا منقسما أقساما فمنه ترك الدليل للمصلحة ومنه ترك الدليل للعرف ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق" [4].

4- المحصول في أصول الفقه لمحمد أبي بكر بن العربي المغافري ص 131 طبغة دار البياريق

فهو إذا تخصيص الدليل العام بالمصلحة على سبيل الاستثناء لا يختص بالترخص بل يكون مراعاة للعزيمة أو الرخصة، ومثاله في العزيمة كتضمين الأجير المشترك ومثاله في الرخصة بيع الذهب متفاضلا من دار الضرب لأجل خروج الرفقة.

ولا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد في فقه الأقليات بالاستثناء إلى حمل الأقلية على ما فيه شدة في بناء الفرد وتزكية نفسه أو في بناء الأسرة وتماسكها لما يحتاجه التأسيس من قوة. كما لا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد في هذا الفقه إلى استثناء ما فيه توسعة من المعاملات لما في ذلك من تقوية للجماعة. وهذا يحتاج إلى ذوق رفيع في صناعة الفقه يؤهل صاحبه للموازنة الدقيقة بين المصالح والمفاسد التي تتنازع الفعل.

فإذا وقفت مصلحة بإزاء نص عام وجب إقامة ميزان الاستثناء بينهما إذ لا يجوز إستباحة الميتة من أجل التفكه وإن كان التفكه مصلحة والميتة حرام بالنص العام لكل الناس فهذه مصلحة لا ترقى إلى تخصيص هذا النص العام.

ولقيام الموازنة ينبغي أن ندرك أن المصالح مراتب ضروريات وحاجيات وتحسينيات وكل من الأقسام الثلاثة أيضا مراتب لأن حفظ الدين مقدم على حفظ المال وكلاهما مصلحة ضرورية، والمحرمات أيضا مراتب كبائر وصغائر وكل من القسمين أيضا مراتب.

وتختلف المراتب أيضا بين ما حرم تحريم مقاصد وما حرم تحريم وسائل.

فإذا تمكن الفقيه من وضع كل مصلحة تعرض له موضعها ووضع الفعل الممنوع الذي يقف بإزاء هذه المصلحة موضعه ومرتبته ثم أدرك نوع المنع، هل هو منع وسيلة أم قصد وكان مع ذلك ملما بقواعد الموازنة إجمالا وتفصيلا ومن هذه القواعد الجملية الضرورات تبيح المحضورات، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، ما حرم تحريم مقاصد تبيحه الضرورة، وما حرم تحريم وسائل تبيحه الحاجة.

أما من حيث التفصيل فهو بالفحص الدقيق لواحد واحد من الأفعال الممنوعة والفحص الدقيق لواحد واحدة من تلك المصالح ليدرك الفقيه أي مراتب المصلحة تبيح أي من مراتب الفعل الممنوع لأنه يشترط في المصلحة التي تقف بإزاء الفعل الممنوع فتبيحه أن تكون موافقة له في المرتبة مع كونها تربو عليه.

هذا وبالله تعالى التوفيق وهو الموفق الهادي إلى سواء السبيل.

القسم الثاني

مواقيت العبادة في المناطق الفاقدة لعلامات الأوقات

مسائل تتعلق
بمواقيت الصلاة والصّوم

د. صهيب حسن عبد الغفار
عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرّحمن الرّحيم

مواقيت الصلوات الخمس معروفة في الشرع وكلها ترتبط بطلوع الشمس وغروبها وآثار ضوئها التي يُعبّر عنها بالشفق إذا كان بعد المغرب وبالفجر إذا كان قبيل الشروق ولا يهمّنا في هذا البحث إلا البلاد الواقعة فوق درجة 48ْ إلى ما بعد درجة 67ْ لأجل ظواهر فلكية شاذّة لا توجد في المناطق المعتدلة الواقعة بين خط الاستواء إلى درجة 48 عرض البلد، أما هذه الظواهر الشاذّة فهي كالتالي:

1– البلاد الواقعة ما بين 48ْ عرض البلد إلى 67ْ عرض البلد:

يطول فيها النهار صيفاً ويقصر الليل ويحدث العكس شتاءً، حيث يقصر النهار ويطول الليل، فمثلاً مدة النهار في مدينة لندن (على خط 51ْ تقريباً) يوم 21 يونيو هي ست عشرة ساعة وثلاث وأربعون دقيقة، بينما يقصر النهار يوم 21 ديسمبر فتكون مدتها سبع ساعات وأربع وخمسون دقيقة.

وكلما اتجهنا إلى الشمال ازداد النهار صيفاً وانتقص شتاءً، فقد يصل النهار في بعض البلدان الشمالية إلى ثلاث وعشرين ساعةً في الصيف. والظاهرة الفلكية الأخرى في هذه البلاد هي طول مدة غياب الشفق الأحمر الذي به يُعرف وقت العشاء فبينما يغيب الشفق في البلاد المعتدلة بعد ساعة وثلث إلى نصف من غروب الشمس فهو لا يغيب في هذه المناطق الشمالية إلا بعد ساعتين في عامّة أيام السنة كما أنه لا يغيب بتاتاً في بعض أيام الصيف فمثلاً لا يغيب الشفق في مدينة لندن ابتداء من 21 مايو إلى 24 يوليو ومعناه أن وقت العشاء لم يدخل ما دام الشفق لم يَغِب، وبعدم غيابه اختلط وقت العشاء بوقت الفجر أيضاً.

2- أما البلاد الواقعة فوق خط 67ْ (أي المناطق القطبية) فتبقى الشمس ساطعة على أفقها لمدة ستة أشهر فإذا غابَتْ أظْلَمَ المكان لستة أشهر أخرى.

فكيف تكون الصلوات الخمس والصيام في هاتين المنطقتين؟

أجاب عن هذا السؤال المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورتها الخامسة بتاريخ 1402/4/10 هـ (الموافق 1982/2/4). وهذا هو نص القرار حول أوقات الصلوات والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية الدرجات:

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي

الدورة الخامسة: بتاريخ 1402/4/10 الموافق لـ 1982/2/4م.

القرار الثالث حول أوقات الصلوات والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية الدرجات:

الحمد لله وحده والصلاة على من لا نبي بعده سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع في دورته الخامسة المنعقدة بمقر الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة يوم الثلاثاء 1402/4/08هـ المصادف 1982/2/2م في جلسته الثالثة صباح يوم الخميس الموافق 1402/4/10هـ المصادف 1982/2/4م على قرار ندوة بروكسل 1400هـ/ 1980م وقرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية رقم (61) في 1398/4/21هـ فيما يتعلق بمواقيت الصلاة والصوم في الأقطار التي يقصر فيها الليل جداً في فترة من السنة ويقصر النهار جداً في فترة أو التي يستمر ظهور الشمس فيها ستة أشهر وغيابها ستة أشهر.

وبعد مدارسة ما كتبه الفقهاء قديماً وحديثاً في الموضوع قرّر ما يلي:

تنقسم الجهات التي تقع على خطوط العرض ذات الدرجات العالية إلى ثلاث:

الأولى: تلك التي يستمر فيها الليل أو النهار أربعاً وعشرين ساعة فأكثر بحسب فصول السنة. ففي هذه الحالة تقدر مواقيت الصلاة والصيام وغيرهما في تلك الجهات على حسب أقرب الجهات إليها مما يكون فيه ليل ونهار متمايزان في ظروف أربع وعشرين ساعة.

الثانية: البلاد التي لا يغيب فيها شفق الغروب حتى يطلع الفجر بحيث لا يتميز شفق الشروق من شفق الغروب. ففي هذه الجهات يقدر وقت العشاء الآخرة والإمساك في الصوم ووقت صلاة الفجر بحسب آخر فترة يتمايز فيها الشفقان.

الثالثة: تلك التي يظهر فيها الليل والنهار خلال أربع وعشرين ساعة وتتمايز فيها الأوقات إلا أن الليل يطول فيه في فترة من السنة طولاً مفرطاً ويطول النهار في فترة أخرى طولاً مفرطاً. ومن كان يقيم في بلاد يتمايز فيها الليل من النهار بطلوع فجر وغروب شمس إلا أن نهارها يطول جداً في الصيف ويقصر في الشتاء وجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس في أوقاتها المعروفة شرعاً لعموم قوله تعالى: ﴿**أقم الصلاة لدُلوك الشّمْسِ إلى غَسَقِ الليلِ وقُرآنَ الفَجْرِ إن قرآنَ الفجرِ كانَ مشهوداً**﴾ (الإسراء 78). وقوله تعالى: ﴿**إنَ الصلاة كانَت على المؤمنينَ كتاباً موقوتاً**﴾ (النساء 103).

ولما ثبت عن بُريدة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أن رجلاً سأله عن وقت الصلاة فقال له: **صلِّ معنا** يعني هذين اليومين، فلما زالت الشمس أمر بلالاً فأذّنَ ثم أمره فأقام الظهرَ ثم أمره فأقام العصر، والشمس مرتفعة بيضاء نقية. ثم أمره فأقام المغرب حين غابت الشمس، ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثم أمره فأقام الفجر حين طلع الفجر، فلما أن كان اليوم الثاني أمره فأبردَ بالظهر فأبرد بها، فأنعم أن يبرد بها، وصلى العصر والشمس مرتفعة آخرها فوق الذي كانَ، وصلى المغرب قَبْلَ أن يغيب الشفق، وصلى العشاء بعدما ذهب ثلث الليل، وصلى الفجر فأسفر بها ثم قال: **أين السائل عن وقت الصلاة؟** فقال الرجل: أنا يا رسول الله! قال: **وقت صلاتكم بين ما رأيتم**. (رواه البخاري ومسلم).

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: "**وقت الظهر إذا زالت الشمس، وكان ظلُّ الرجلِ كطوله ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفرّ الشمس، ووقت صلاة المغرب ما لم يغب الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط، ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس؛ فإذا طلعت الشمس فأمسك عن الصلاة فإنها تطلع بين قرني شيطان**". (أخرجه مسلم في صحيحه). إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في تحديد أوقات الصلاة الخمس قولاً وفعلاً ولم تفرّق بين طول النهار وقصره وطول الليل وقصره ما دامت أوقات الصلوات متمايزة بالعلامات التي بيّنها رسول الله ﷺ.

هذا بالنسبة لتحديد أوقات صلاتهم. وأما بالنسبة لتحديد أوقات صيامهم شهر رمضان فعلى المكلفين أن يمسكوا كل يوم منه عن الطعام والشراء وسائر المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس في بلادهم ما دام النهار يتمايز في بلادهم من الليل، وكان مجموع زمانهما أربعاً وعشرين ساعة. ويحلُّ لهم الطعام والشراب والجماع ونحوها في ليلهم فقط وإن كان قصيراً، فإن شريعة الإسلام عامة للناس في جميع البلاد: وقد قال الله تعالى: ﴿**وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيْطُ الأبيض من الخيط الأسود من الْفَجْرِ، ثمَّ أتمُّوا الصّيامَ إلى الليْلِ**﴾ (البقرة 178). ومن عجز عن إتمام صوم يوم لطوله أو علم بالأمارات والتجربة أو إخبار طبيب أمين حاذق، أو غلب على ظنّه أن الصوم يُفضي إلى إهلاكه أو مرضه مرضاً شديداً أو يفضي إلى زيادة مرضه أو بطء برئه أفطر ويقضي الأيام التي أفطرها في أي شهر تمكّن فيه من القضاء. قال تعالى: ﴿**فمن شهدَ منكُمُ الشهرَ فلْيَصُمْهُ ومَنْ كانَ مريضاً أو على سَفَرٍ فَعدَّةٌ من أيّام أُخَرَ**﴾ (البقرة 185). وقال تعالى: ﴿**لا يكلّفُ اللهُ نفساً إلا وُسْعَهَا**﴾ (البقرة 286)، وقال تعالى: ﴿**وما جَعَلَ عليْكُم في الدّينِ منْ حَرَجٍ**﴾ (الحج 78). والله ولي التوفيق. وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ثم جاء قرار المجمع الفقهي في دورته التاسعة في رجب عام 1406هـ (مارس 1986م) بهذا التفصيل:

قرار المجمع الفقهي الإسلامي رجب 1406الموافق لـ آذار/مارس 1986

القرار السادس بشأن مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد ﷺ.
أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته التاسعة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 12 رجب 1406هـ إلى يوم السبت 19 رجب 1406هـ قد نظر في موضوع "أوقات الصلاة والصيام لسكان المناطق ذات الدرجات العالية".

ومراعاة لروح الشريعة المبنية على التيسير ورفع الحرج وبناء على ما أفادت به لجنة الخبراء الفلكيين، قرر المجلس في هذا الموضوع ما يلي:

أولاً ـ دفعاً للاضطرابات الناتجة عن تعدد طرق الحساب، يحدد لكل وقت من أوقات الصلاة العلامات الفلكية التي تتفق مع ما أشارت الشريعة إليه، ومع ما أوضحه علماء الميقات الشرعي في تحويل هذه العلامات إلى حسابات فلكية متصلة بموقع الشمس فوق الأفق أو تحته كما يلي:

(1) الفجر: ويوافق بزوغ أول خيط من النور الأبيض وانتشاره عرضاً في الأفق "الفجر الصادق" ويوافق الزاوية (18°) تحت الأفق الشرقي.

(2) الشروق: ويوافق ابتداء ظهور الحافة العليا لقرص الشمس من تحت الأفق الشرقي ويقدر بزاوية تبلغ (50) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(3) الظهر: ويوافق عبور الشمس لدائرة الزوال ويمثل أعلى ارتفاع يومي للشمس يقابله أقصر ظل للأجسام الرأسية.

(4) العصر: ويوافق موقع الشمس الذي يصبح معه ظل الشيء مساوياً لطوله مضاف إليه فيء الزوال، وزاوية هذا الموقع متغيرة بتغير الزمان والمكان.

(5) المغرب: ويوافق اختفاء كامل قرص الشمس تحت الأفق الغربي، وتقدر زاويته بـ (50) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(6) العشاء: ويوافق غياب الشفق الأحمر حيث تقع الشمس على زاوية قدرها (17) تحت الأفق الغربي.

ثانياً ـ عند التمكين للأوقات يكتفى بإضافة دقيقتين زمنيتين على كل من أوقات الظهر والعصر والمغرب والعشاء، وإنقاص دقيقتين زمنيتين من كل من وقتي الفجر والشروق.

ثالثاً ـ تقسم المناطق ذات الدرجات العالية إلى ثلاثة أقسام:

المنطقة الأولى: وهي التي تقع ما بين خطي العرض (45ْ) درجة و(48ْ) درجة شمالاً وجنوباً، وتتميز فيه العلاقات الظاهرية للأوقات في أربع وعشرين ساعة طالت الأوقات أو قصرت.

المنطقة الثانية: وتقع ما بين خطي عرض (48ْ) درجة و (66ْ) درجة شمالاً وجنوباً، وتنعدم فيها بعض العلامات الفلكية للأوقات في عدد من أيام السنة، كأن لا يغيب الشفق الذي به يبتدئ العشاء وتمتد نهاية وقت المغرب حتى يتداخل مع الفجر.

المنطقة الثالثة: وتقع فوق خط عرض (66ْ) درجة شمالاً وجنوباً إلى القطبين، وتنعدم فيها العلامات الظاهرية للأوقات في فترة طويلة من السنة نهاراً أو ليلاً.

رابعاً ـ والحكم في المنطقة الأولى: أن يلتزم أهله في الصلاة بأوقاتها الشرعية، وفي الصوم بوقته الشرعي من تبّين الفجر الصادق إلى غروب الشمس عملاً بالنصوص الشرعية في أوقات الصلاة والصوم، ومن عجز عن صيام يوم أو إتمامه لطول الوقت أفطر وقضى في الأيام المناسبة.

خامساً ـ والحكم في المنطقة الثانية أن يعّين وقت صلاة العشاء والفجر بالقياس النسبي على نظيريهما في ليل أقرب مكان تتميز فيه علامات وقتي العشاء والفجر،

ويقترح مجلس المجمع خط (45ْ) باعتباره أقرب الأماكن التي تتيسر فيها العبادة أو التمييز، فإذا كان العشاء يبدأ مثلاً بعد ثلث الليل في خط عرض (45ْ) درجة يبدأ كذلك بالنسبة إلى ليل خط عرض المكان المراد تعيين الوقت فيه، ومثل هذا يقال في الفجر.

سادساً ـ والحكم في المنطقة الثالثة أن تقدر جميع الأوقات بالقياس الزمني على نظائرها في خط عرض (45ْ) درجة، وذلك بأن تقسم الأربع والعشرين ساعة في المنطقة من (66ْ) درجة إلى القطبين، كما تقسم الأوقات في خط عرض (45) درجة.

فإذا كان طول الليل في خطّ عرض (45ْ) يساوي (8) ساعات، وكانت الشمس تغرب في الساعة الثامنة، وكان العشاء في الساعة الحادية عشرة جعل نظير ذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه، وإذا كان وقت الفجر في خط عرض (45ْ) درجة في الساعة الثانية صباحاً كان الفجر كذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه وبُدئ الصوم منه حتى وقت المغرب المقدّر.

وذلك قياساً على التقدير الوارد في حديث الدجّال الذي جاء فيه: "قلنا يا رسول الله وما لبثه في الأرض – أي الدجال – قال: **أربعون يوماً، يوم كسنة ويوم كشهر، ويوم كجمعة**... إلى أن قال: قلنا يا رسول الله: هذا اليوم كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم وليلة؟ قال: **لا!، اقدروا له قدره**" (أخرجه مسلم وأبو داود في كتاب الملاحم). والله ولي التوفيق. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ملاحظة 1– علق الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقاء رحمه الله عند تذييله بالتوقيع على القرار السابق بالعبارة التالية:أرى أن يتخذ أقصى النهار والليل على فصول السنة في الحجاز أو الجزيرة العربية كلها مقياساً للصلاة والصوم عند البلاد ذات الخطوط العليا".

وهناك آراء أخرى جاءت من عدة مصادر لإيجاد حلٍّ لهذه المعضلة وذلك للخروج

من الحرج الذي يسبّبه التقارب الشديد بين وقتي العشاء والفجر في خطوط العرض المرتفعة وهي كالتالي:

بالإضافة إلى قرار المجمع الفقهي وهيئة كبار العلماء فقد جرت محاولات أخرى للخروج من الحرج الذي يسببه التقارب الشديد بين وقتي العشاء والفجر في خطوط العرض المرتفعة، منها:

(1) القياس على توقيت مكة (العرفي) بإضافة ساعة ونصف إلى غروب البلد لحساب وقت العشاء فيها وهذا مخالف للظواهر الفلكية.

(2) الأخذ بتوقيت آخر علامة للفجر وإضافة ساعة وعشرين دقيقة للمغرب لحساب العشاء كما أفاد به التقويم التركي، ولا تتفق هذه الحالة مع الظاهرة الفلكية.

(3) القياس النسبي على خط عرض (45ْ) درجة وهو ما اقترحه الدكتور محمد الهواري، وينطبق هذا الاقتراح بصورة جيدة طالما أن هناك ليلاً ونهاراً متمايزين أي حتى حدود خط عرض (65) درجة، وقد وافق على هذا الاقتراح مجلس البحث الفقهي الأوروبي وندوة علماء الفلك والشريعة التي عقدت في لندن في شهر شعبان 1404هـ، وقد اقترح الخبير الفلكي برابطة العالم الإسلامي أن يجري القياس النسبي على خط عرض (48ْ) درجة بدلاً من (45ْ) درجة.

والميزة لاقتراح خط العرض (45ْ) أنه يجعل ابتداء العشاء قريباً من ثلث الليل على الحد الأقصى بينما يقترب الحساب من منتصف الليل بالنسبة لخط العرض (48ْ) درجة.

(5) اقتراح الأستاذ الدكتور حسين كمال الدين الذي يرى الالتزام بالعلامات الشرعية عند وجودها، وعند ضياعها يحدث قصر شديد في وقت الصلاة، ورفعاً للحرج يعطى لوقت الفريضة ما يكفي لأدائها مع سننها بشكل مريح قبل منتصف الليل بالنسبة للعشاء والمغرب (عند ضياعها) بينما يصلي الفجر بعد منتصف الليل، وفي رخصة جمع الصلاة رفع للحرج أيضاً.

(6) واقترحت ندوة بروكسل الأخذ بآخر علامة للفجر وزيادة ساعة ونصف إلى المغرب لحساب وقت العشاء، ولا تتفق الحالة الأخيرة مع الظواهر الفلكية.

(7) يقترح الدكتور محمد حميد الله أن يحسب الفجر بطرح ساعة ونصف من وقت الشروق وأن يحسب العشاء بإضافة ساعة ونصف إلى المغرب على مدار السنة وهو اقتراح مخالف للظواهر الفلكية أيضاً.

(8) يتبع الفلكي صالح العجيري وكذلك تقويم التجمع الإسلامي في فرنسا طريقة حساب العشاء والفجر على الزاوية (12ْ) درجة بدلاً من (18ْ) درجة و(17ْ) درجة طيلة العام وليس لهذا ما يؤيده من الناحية الفلكية. (الزاوية 12ْ توافق الشفق المدني وليس الشفق الفلكي الموافق للفجر الصادق).

(9) ويقترح الشيخ جمال مناع إمام مسجد لندن أن يقسم الليل إلى سبعة أسباع وأن تحدد حصة العشاء بالسبع الأول من الليل وحصة الفجر بالسبع الأخير وقد أيد تقرير جامعة الملك عبدالعزيز هذا الاقتراح.

والجدول المرفق يلخص الاقتراحات السابقة في حساب مواقيت الصلاة لمدينة لندن في يوم 6/21.

والأمر متروك لمجلسكم الموقر لاختيار ما ترونه مناسباً من الوجهة الشرعية خاصة وأنه لا يمكن تحديد بداية كل من الفجر والعشاء من الناحية الفلكية في مثل هذه الأحوال حيث إن الشمس لا تهبط إلى المستوى اللازم تحت الأفق لحدوث ظاهرتي كل من شفق العشاء والفجر. والله ولي التوفيق.

(10) جمع الصلاتين المغرب والعشاء في الأيام المذكورة التي لا يغيب فيها الشفق استناداً إلى فعل الرسول ﷺ بالمدينة المنورة حيث جمع مرة بين المغرب والعشاء وكذلك بين الظهر والعصر من غير خوف ولا مطر ولا سفر وهذا الرأي ذهب إليه الشيخ عبد الله الجديع والشيخ هيثم الحدّاد وهما يعملان به فعلاً في مراكزهما في كل من ليدز ولندن.

انظر رسالة الشيخ عبدالله الجديع بعنوان (بيان حكم صلاة العشاء في صيف بريطانيا حيث يُفتقد وقتُها).

مناقشة هذه الآراء

يلاحظ بوضوح أن هناك اتجاهين:

أ. تحديد مواقيت الصلاة حسب الظواهر الفلكية ولو مع شيءٍ من التعسير.

ب. اتجاه التيسير على الناس بما أمكن في حدود قواعد الشريعة، فمثلاً تحديد وقت العشاء والفجر قياساً على توقيت مكة أو طرح ساعة ونصف من وقت الشروق لتحديد الفجر وإضافة ساعة ونصف بعد مغيب الشمس لتحديد وقت العشاء أو اعتبار سُبع الليل أو الجمع بين الصلاتين بخصوص المغرب والعشاء فقط ينعكس فيه اتجاه التيسير بينما يظهر جانب العُسر. في بقية الآراء، وهذا بالنسبة للبلاد الواقعة بين خط 48° إلى 60° تقريباً حيث يتواجد فيها المسلمون بكثرة.

أمّا البلاد القطبية فالمسلمون فيها قلة وبوسعهم تقدير وقت كل صلاة حسب حديث الدجال كما أفتى به غير واحد من العلماء والمجاميع الفقهية. نعود في حديثنا السابق بخصوص البلاد التي لا يغيب فيها الشفق في أيام الصيف فنقول إن جانب التيسير ليس مطلوباً في أمور الشريعة بصفة عامة بل إنما هو مطلوب في صلاة العشاء خاصة.

فقد أخرج عبد الرزاق بسنده إلى أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: **لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع الوضوء ولولا أن أشق على أمتي لأخّرت صلاة العشاء إلى ثلث الليل أو إلى نصف الليل** (1 رقم 2106). إذاً أراد النبي ﷺ أن يؤخر إلى ثلث الليل أو إلى نصف الليل ولكنه لم يفعله حتى لا تكون هناك مشقة على الناس في هذه الصلاة. ولاحظنا كذلك أن الفلكيين حدّدوا ميل الشمس إلى 18° بعد الغروب لتحديد مغيب الشفق وكذلك حدّدوا نفس الدرجة قبل طلوع الشمس لتحديد بداية الفجر الصادق.

وهذا ما تشهده البلاد المعتدلة حيث لا يأخذ من الوقت إلا ساعة وثلث أو ساعة ونصف بعد المغيب أو قبيل الطلوع. أما إذا أخذنا بنفس الميزان للبلاد ذات الخطوط العالية تحتّم علينا أن نضيف ساعتين بعد المغرب لمعرفة وقت العشاء وطرح ساعتين من الوقت لمعرفة وقت صلاة الفجر في الأيام العادية غير أيام الصيف التي تزداد فيها هذه المدة حتى يأتي يوم لا يغيب فيه الشفق أصلاً.

وهنا نتساءل: هل هناك ظواهر أخرى فلكية قد تساعدنا على معرفة وقت العشاء والفجر فإن كلاً من الشفق والفجر علامة من العلامات وليست هي الوحيدة التي لا غنى عنها في حال من الأحوال. والجواب: نعم هناك علامات أخرى أيضاً ولمعرفتها ندرس الأحاديث والآثار التالية:

1- ورد في الحديث بخصوص وقت صلاة العشاء: "إذا ملأ الظلام الظراب" وفي رواية "إذا ادلهمّ الليل".

2- حديث النعمان بن بشير قال كان النبي ﷺ يصلي العشاء حين يسقط القمر الليلة الثالثة".

3- عُمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى الأشعري أن صلّ العصر والشمس بيضاء نقيّة قدرُ ما يسير الراكب ثلاثة فراسخ وأن صلّ العشاءَ ما بينَكَ وبين ثلث الليل فإن أخّرت فإلى شطر الليل ولا تكن من الغافلين. وفي رواية: أخّر العشاء ما لم تنم.

4- حديث عبد الله بن رافع مولى أمّ سلمة زوج النبي ﷺ أنه سأل أبا هريرة عن وقت الصلاة فقال أبو هريرة: " أنا أخبرك... والعشاء ما بينكَ وبين ثلث الليل وصلِّ الصبح بغَبسٍ يعني الغَلَس".

إذاً هناك هاتان الظاهرتان الأخريان وهو دخول الليل أو انتشار الظلام على الأرض وعند غياب القمر في الليلة الثالثة. ولا ريب أن المشاهدة هي الأساس، أما تحديد زاوية 18° لغياب الشفق فإنما هو شيء مستحدث فلذلك كان من بين الآراء التي مرّ ذكرها رأي بأخذ زاوية 15° عند بعض العلماء.

قال "صاحب التهذيب": ولو أَخبَرَه عدلٌ بدخول الوقت نظر إن أخبره عن مشاهدة بأن كان قد رأى الشمس قد زالت أو الفجر قد طلع أو بالشفق قد غاب يجب قبولً قوله وإن أخبره عند اجتهاد لا يقلده بل يجتهد بنفسه وكذلك لو صلى بالاجتهاد ثم أخبره عدلٌ عن مشاهدة أنَك صلّيتَ قبل الوقت عليه الإعادة وإن أخبره عن اجتهادٍ فلا إعادة عليه لأن الاجتهاد لا يُنقَضُ بالاجتهاد".

وعندما أتطرق إلى المشاهدة فلا أعني بها مشاهدة داخل المدن حيث تنعكس الأضواء الاصطناعية الكثيرة على الجو. وإنما أعني بها ما كانت في البراري والقفار أو القرى النائية عن العمران، قضيت ثلاث ليالٍ في قرية بعيدة عن مدينة "أبردين" الإسكتلندية (خط 57،9ْ) في منتصف شهر أغسطس لعام 2002م.

ويحدثنا التقويم الفلكي أن الشفق لا يغيب طيلة الليل في الأيام المذكورة بينما كنت أخرج من النزل ليلاً مع زميلي فلا أكاد أتبيّن وجهه من شدّة الظلام كما كنت أحمل معي بطارية إضاءة حتى أعرف سيارتي من سيارة زميلي فأفتحها بالمفتاح.

والذي أستنتج منه أن شيئاً من البياض قد يكون في الأفق ولكن الليل قد غَسَق تماماً حولَنا.

وهناك مشاهدات لرؤية الفجر عند عدد من علماء مدينة بليكبرن (خط 53،45ْ) البريطانية على مدار السنة.

وهذه المشاهدات إنما تؤكد ما ذكرت سابقاً أن الليل يدخل فعلاً في سائر أيام السنة في المناطق ذات الخطوط العالية.

وتُفيد توقيتاً تقديرياً للوقت (بناء على المشاهدة) وقد أدرجنا فيما يلي الزمن الذي طلع فيه الفجر قبل شروق الشمس في كل شهر من شهور السنة، وهو نفس الزمن إذا أضيف إلى غروب الشمس عُلم وقت العشاء، فمثلاً: غرة يناير: الزمن ساعة وأربعون دقيقة. أي أطرح ساعة وأربعين دقيقة من وقت طلوع الشمس لمعرفة أول الفجر الصادق، وزِد ساعة وأربعين دقيقة إلى غروب الشمس لمعرفة وقت العشاء.

جدول لمعرفة وقت الفجر والعشاء

(على عرض البلد 45،53)

التاريخ	يناير	فبراير	مارس	أبريل	مايو	يونيو	يوليو	أغسطس	سبتمبر	أكتوبر	نوفمبر	ديسمبر
1	1.40	1.38	1.29	1.20	1.08	1.19	1.15	1.07	1.14	1.21	1.31	1.40
2	≈	≈	≈	≈	1.05	1.20	≈	≈	≈	≈	≈	≈
3	≈	1.37	1.28	1.19	≈	≈	≈	≈	≈	1.22	1.32	≈
4	≈	≈	≈	≈	1.00	≈	1.14	≈	1.15	≈	≈	≈
5	≈	1.36	1.27	≈	≈	1.21	≈	≈	≈	≈	1.33	≈
6	≈	≈	≈	≈	1.00	1.21	≈	1.08	≈	≈	≈	≈
7	≈	1.35	1.26	≈	1.05	1.21	1.13	≈	1.16	1.24	1.34	≈
8	≈	≈	≈	≈	≈	1.21	≈	≈	≈	≈	≈	≈
9	≈	1.34	1.25	1.18	1.08	1.22	≈	≈	≈	≈	1.35	≈
10	≈	≈	≈	≈	≈	1.22	1.12	≈	≈	≈	≈	≈
11	≈	≈	≈	≈	1.10	1.23	≈	1.09	1.17	≈	≈	≈
12	≈	≈	≈	≈	≈	1.23	≈	≈	≈	≈	≈	≈
13	≈	1.33	1.24	≈	1.13	1.24	1.11	≈	≈	1.26	1.36	≈
14	≈	≈	≈	≈	≈	1.24	≈	≈	≈	≈	≈	≈
15	≈	≈	≈	≈	≈	1.24	≈	≈	1.18	≈	≈	≈
16	≈	≈	≈	≈	1.14	1.23	1.10	1.10	≈	≈	≈	≈
17	≈	1.32	1.23	1.17	≈	1.23	≈	≈	≈	≈	1.37	≈
18	≈	≈	≈	≈	≈	1.22	≈	≈	≈	≈	≈	≈
19	≈	≈	≈	≈	1.15	1.22	1.09	≈	≈	≈	≈	≈
20	≈	≈	≈	≈	≈	1.22	≈	≈	≈	≈	≈	≈
21	≈	1.31	1.22	≈	≈	1.21	≈	1.11	1.19	1.28	1.38	≈
22	≈	≈	≈	≈	1.16	1.20	1.08	≈	≈	≈	≈	≈
23	≈	≈	≈	1.16	≈	≈	1.20	≈	≈	≈	≈	≈
24	≈	≈	≈	1.16	≈	1.19	≈	≈	≈	≈	≈	≈
25	≈	1.30	1.21	1.16	1.17	1.19	1.07	1.12	1.20	1.30	1.39	≈
26	≈	1.30	≈	1.15	≈	1.19	≈	≈	≈	≈	≈	≈
27	≈	≈	≈	≈	≈	1.18	≈	≈	≈	≈	≈	≈
28	≈	≈	≈	≈	1.18	1.18	1.06	≈	≈	≈	≈	≈
29	≈	1.29	1.20	1.13	≈	1.17	≈	1.13	≈	≈	1.40	≈
30	≈	≈	≈	≈	≈	1.16	≈	≈	≈	≈	≈	≈
31	≈	≈	≈	1.10	1.19	1.16	≈	≈	≈	≈	≈	≈

إذاً تحقق لدينا وقت الفجر في معظم أيام السنة وهو يتراوح ما بين ساعة ونصف إلى ساعة وأربعين دقيقة قبل طلوع الشمس، ومثلُه يقال في وقت العشاء وذلك بإضافة هذه المدة الزمنية إلى وقت مغيب الشمس.

أما سقوط القمر في الليلة الثالثة فهو عادة ساعة وأربعين دقيقة بعد مغيب الشمس، فإن هلال أول الشهر لا يبقى على الأفق إلا دقائق ثم يغرب، ويكون غروبه بعد 48 دقيقة في الليلة الثانية، كما تُضاف إليها 48 دقيقة أخرى في الليلة الثالثة.

وهناك ميزان آخر لمعرفة وقت الفجر ذكره الغزالي في الإحياء فقال عن وقت الفجر: "ويُعرف بالقمر في ليلتين من الشهر فإن القمر يطلع مع الفجر ليلة ست وعشرين كما يطلع الصُّبح مع غروب القمر ليلة اثني عشر من الشهر هذا هو الغالب".

وقد لاحظت ذلك بدقة وأنا في مكة المكرمة منذ أواخر شوال إلى نهاية الحج لعام 1423هـ فوجدت كلامه طبق الواقع حيث راقبت ذلك أولاً في شهر شوال وثانياً في شهر ذي القعدة.

وقيل إنه قد يقع التخلف في هذه القاعدة حسب التفاوت في البروج والجدول التالي يوضّح هذا التفاوت بالنسبة لمدينة لندن:

(أ) ليلة 12 من شهر صفر: غرب القمر الساعة الرابعة وخمسين دقيقة أي قبل 57 دقيقة من طلوع الشمس،

ليلة 12 من شهر ربيع الأول: غرب القمر في الساعة الثالثة و54 دقيقة أي قبل ساعة ودقيقتين من طلوع الشمس،

ليلة 12 من شهر ربيع الثاني: غرب القمر الساعة الثانية و37 دقيقة أي قبل ساعتين وأربع دقائق من طلوع الشمس.

(وهذه الشهور الثلاثة توافق إبريل ومايو ويونيو من التقويم الشمسي) ثم ازدادت المدة بين غروب القمر وطلوع الشمس تدريجياً في الشهور التالية.

(ب) ليلة 26 من صفر طلع القمر (أي مع الفجر حسب كلام الغزالي) الساعة الرابعة و14 دقيقة أي قبل طلوع الشمس بساعة وست دقائق،

ليلة 26 من ربيع الأول طلع القمر الساعة الثالثة وخمس دقائق أي قبل طلوع الشمس بساعة و39 دقيقة،

ليلة 26 من ربيع الثاني طلع القمر الساعة والواحدة و14 دقيقة أي قبل طلوع الشمس بثلاث ساعات و8 دقائق.

ونظراً إلى هذا التفاوت الفاحش قد لا يمكننا أن نأخذ بهذه القاعدة إلا في البلاد المعتدلة.

أما ما قيل عن اعتبار سُبع الليلة كوقت للشفق أو للفجر فقد ذكره صاحب التهذيب بقوله: وإذا أُذّن قبل الوقت يؤذن قريباً من السّحَر يُقدم على الوقت بمقدار سُبع الليل على سبيل التقريب ولا يحسب قبله.

والذي نستخلصه من هذا البيان هو:

1- لا بدّ من مراعاة جانب التيسير في أوقات الفجر والعشاء حيث لا يغيب الشفق إطلاقاً أو يكاد يغيب قبيل الفجر تقريباً.

2- الأخذ بالرأي القائل بدخول وقت العشاء بعد ساعة ونصف أو ساعة وأربعين دقيقة على الأكثر هو أرفق للناس من الأقوال الأخرى وهي نفس المدة الزمنية لتحديد الفجر بعد طرح هذه المدة من وقت طلوع الشمس.

3- هناك تيسير كبير في الأخذ بمبدأ الجمع بين الصلاتين (المغرب والعشاء) في شهور الصيف إلا أنه ينبغي أن يكون خاصاً بمن تعذّر عليه السّهر إطلاقاً انتظاراً لصلاة العشاء حتى لا تكون عادةً متّبعة فإن النبي ﷺ لم يجمع هاتين الصلاتين في المدينة إلا مرة أو مرتين لرفع الحرج عن الأمة، فلا بأس بالجمع لمن تعرّض للحرج حقيقةً، أما من استطاع أن يسهر إلى وقت صلاة العشاء بسهولة فليس له الجمع.

4- لا يُعاب على من أخذ برأي من هذه الآراء فإنها مبنية على الاجتهاد والمجتهد مأجور ولو كان مخطئاً في اجتهاده ما دام لا يوافق هوىً في نفسه.

ب. وقت الإمساك والإفطار

1- المناطق القطبية:

سبق أن قلنا أن البلاد الواقعة فوق عرض البلد 76° حيث تبقى الشمس طالعة لعدة شهور ثم تغيب لفترة مماثلة قد تمتد إلى ستة أشهر في بعض مناطقها لا بدّ فيها من تقدير لأوقات الصلاة وكذلك لأوقات الصيام إما بحساب أقرب البلدان إليها حيث يتمايز الليل والنهار أو بحساب توقيت أم القرى مكة المكرمة كما أشار إليه الشيخ مصطفى الزرقاء.

2- المناطق التي دونها إلى خط 84° نزولاً.

إن المشكلة ليست في الإفطار فإنه مرتبط بغروب الشمس فإن النهار قد يطول إذا صادف شهر رمضان شهراً من شهور الصيف ولكنه لايزال دون أربع وعشرين ساعة وقد عوّض الله تعالى أهل هذه البلاد بالطقس البارد فلا يكاد المرء يحسّ بالعطش إطلاقاً، أما الجوع فأمره سهل فما أكثر ما تفوت الرجل أكلة السحور في بعض ليالي رمضان فيصبح صومه لأربع وعشرين ساعة. إن المشكلة هي بخصوص الإمساك لعدم تحديد وقت الفجر كما ذكر سابقاً ونُحيل القارئ إلى الجزء الخاص بالصيام من قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورتها الخامسة بتاريخ 1402/4/10هـ الموافق 1982/2/4م وقد مرّ ذكره سابقاً.

وهناك فتوى صادرة من لجنة الفتوى بالأزهر بتاريخ 1983/4/24م ونصّها كالتالي:

رأي لجنة الفتوى بالأزهر: تاريخ 1983/4/24م:

جواباً على السؤال التالي: "يرجى الإفادة بم يتم بشأن توقيت الصيام خلال شهر رمضان المبارك في المناطق الشمالية والجنوبية من الكرة الأرضية التي تظل إضاءة

النهار معظم وقت اليوم أو الظلام أيضاً من الناحية الأخرى من الكرة الأرضية".

الجواب: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فنفيد بأن من يعيش في مثل هذه البلاد التي يطول فيها النهار طولاً بعيداً لا يستطاع معه الصيام طول النهار، عليه أن يبدأ الصيام من أول طلوع الفجر في البلد الذي يعيش فيه ويستمر صيامه ساعات تساوي الساعات التي يصومها من يعيش في مكة المكرمة، ثم يفطر بعد هذه الساعات، فمثلاً إذا كان زمن صيام أهل مكة من فجرهم إلى غروب شمسهم يتم ثلاث عشرة ساعة كان على أهل هذه البلاد أن يبدأوا صيامهم من فجر بلدهم ويستمروا صائمين ثلاث عشرة ساعة ثم يفطرون ولو كان النهار موجوداً والله تعالى أعلم.

عن رئيس لجنة الفتوى بالأزهر: محمد الأحمدي أبو النور.

وقد سبق أن ذكرنا رأي الشيخ مصطفى الزرقاء الذي جاء كتعليق له على قرار المجمع الفقهي الإسلامي في رجب 1406هـ (1986م).

ونرى أن فتوى الأزهر إنما هو خاص بالمناطق القطبية لا البلاد التي نحن بصدد البحث عنها.

الحلول الشرعية للمناطق الفاقدة لبعض أوقات الصلاة

د. عبد الستار أبو غدة
عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

﴿ يسألونك عن الأهلة، قل هي مواقيت للناس والحج ﴾

(سورة البقرة 189)

﴿ هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً، وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب، ما خلق الله ذلك إلا بالحق، يفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾

(سورة يونس 5)

﴿ فسبحان الله حين تمسون، وحين تصبحون، وله الحمد في السماوات والأرض، وعشيا وحين تظهرون ﴾

(سورة الروم 17–18)

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين. وبعد،

فإن أهم أركان الإسلام – بعد الشهادتين – إقامة الصلاة، تلك العبادة الأساسية اليومية التي جعلها الله تعالى تأكيدا للاعتقاد والإيمان به، وتحقيقا للعبودية له.

وقد فرض الله عز وجل الصلاة موقوتة بمواعيد دورية معلومة، وفي ذلك جاء قوله تعالى: ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا**﴾ وناط هذه الأوقات المعينة بأسباب كونية محسوبة.. ومن هنا ثارت القضية الخاصة بعدم توافر الأوقات الخمسة كلها في بعض الأماكن والأصقاع على وجه هذه البسيطة.

وقد ازدادت أهمية هذا الموضوع مع اتساع رقعة هذه الدين، حيث يوجد مسلمون في كل مطلع شمس أو مغربها ويعيش تحت كل كوكب من ينطق بالشهادتين ويؤدى الصلوات الخمس ويقيم شعائر الإسلام. ومن هذا المنطلق تأتي أهمية موضوع "الحلول الفقهية لمشكلات المناطق الجغرافية التي لا تتوافر فيها جميع المواقيت الشرعية". [1]

وان هذا الكتاب يهدف إلى بيان حدود هذه القضية علميا من كتب الفلك والمواقيت المعتمدة واستعراض الحلول المقدمة في شأنها فقهيا، سواء ماطرح منها

1– اصل هذا الكتاب بحث بالعنوان المشار إليه أعلاه، وهو البحث الوحيد في هذا الموضوع، باعتباره أحد الموضوعات المطروحة في الندوة المعقودة تحت عنوان (الأهلة والمواقيت والتقنيات الفلكية) التي اشترك في إقامتها النادي العلمي الكويتي، ومؤسسة الكويت للتقدم العلمي عام 1409هـ/1989م. وقد تم تطويره مع إضافة التطبيقات.

قديما في كتب التراث الفقهي (وهو القسم الأول)، أو ما اشتملت عليه قرارات المجامع وهيئات الفتوى والتطبيقات الميدانية مع نتائج الأبحاث والدراسات والدوريات التي تتعلق بهذا الموضوع.

والله أسأل أن يقبل هذا العمل الذي لا يعدو أن يكون اسهاما مجملا يلقي بعض الأضواء الكاشفة، وان ينفع به. وهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

القسم الأول

التأصيل العلمي والفقهي للموضوع

تمهيـــد

جعل الله الأهلة مواقيت للناس والحج، وجعل الليل والنهار آيتين كونيتين عظيمتين، وجعل آية النهار وهي الشمس مبصرة،وجعل الشمس ضياء والقمر نورا، وقدره منازل ليمكن لمن يعيش على هذه المعمورة معرفة عدد السنين والحساب.

وان مواقيت الصلوات الخمس مرتبطة في الجملة بالشمس:

- فبشروقها وما قبله من أشعتها يتحدد وقت صلاة الفجر بدءا ونهاية.
- وبزوالها عن كبد السماء وما يتأكد به هذا الزوال يتحدد وقت صلاة الظهر.
- وبصيرورة ظل الشمس مِثلا – أو مِثلين – لصاحب الظل يتحدد وقت صلاة العصر.
- وبغروب الشمس يتحدد وقت صلاة المغرب.
- وبطلوع الشفق الأبيض – أو الأحمر – وهما بقايا أشعة قرص الشمس يتحدد وقت صلاة العشاء.

روى مسلم في صحيحه عن بريدة رضي الله عنه أن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن وقت الصلاة، فقال له: **صل معنا هذين اليومين،** فلما زالت الشمس أمر بلالاً فأذن ثم أمره فأقام الظهر، ثم أمره فأقام العصر والشمس مرتفعة بيضاء نقية، ثم أمره فأقام المغرب حين غابت الشمس، ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثم أمره فأقام الفجر حين طلع الفجر. فلما أنْ كان اليوم الثاني أمره فأبرد بالظهر، فأبرد بها فأنعم أن يبرد بها، وصلى العصر والشمس مرتفعة، وأخرها فوق الذي كان، وصلى

المغرب قبل ان يغيب الشفق، وصلى العشاء بعدما ذهب ثلث الليل، وصلى الفجر فأسفر بها. ثم قال: **أين السائل عن وقت الصلاة**، فقال الرجل: أنا يا رسول الله. قال: **وقت صلاتكم بين ما رأيتم**.

والأحاديث في مواقيت الصلاة كثيرة بروايات يوضح بعضها بعضا، وموطن بيانها معروف في كتب الحديث والفقه في أبواب خاصة بذلك.[2]

وقد اقتضت حكمة الله تعالى – من خلال الأسباب والأسرار التي أودعها في هذا الكون – أن تختفي بعض المعالم التوقيتية، وبذلك يعرف شأنها ويدرك أثرها، جريا على أنه بضدها تتميز الأشياء، وبفقد الأمور المعتادة يحصل الشعور بلوازمها والإحساس بموقعها.

ومظهر هذه الحالات المختلفة عن المستقر من الأوضا ع الفلكية هو فقدان وقت أو أكثر من أوقات الصلوات الخمس.

وقد عبر الفقهاء عن هذا الموضوع بتعابير جزئية مختلفة، تخص بالذكر غياب وقت مـا، وعبر بعضهم بتعابير عامة من مثل غياب علامات الأوقات فمن ذلك:

– قول بعضهم: حكم البلاد التي يطلع فجرها قبل غيبوبة الشفق.
– أو قولهم: حكم البلاد التي لا يغيب فيها الشفق.
– أو قولهم: حكم البلاد التي يفقد فيها وقت العشاء.
– أو قولهم: حكم البلاد التي ينعدم فيها الليل، بأن يطلع الفجر عند غيبوبة الشمس.[3]

2– جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير الجزري، نشر مكتبة الحلواني وآخرين 1390هـ، 1971م.

3– لدردير شرح مختصر خليل 225/1، القليوبي على شرح المنهاج 114/1، الجيرمي على شرح المنهج 151/1، رد المحتار 362/1، منح الجليل 106/1.

الفصل الأول

الظواهر الفلكية لمشكلات المناطق الجغرافية بالنسبة للأوقات المفقودة

غروب الشمس:

ان وراء مشكلة فقدان بعض علامات الأوقات للصلوات الخمس عددا من الظواهر الفلكية تتعلق بالشمس من حيث عدم غروبها أصلاً، وذلك بأن تميل كأنها تتهيأ للغروب ثم لا تلبث أن تعود طالعة.

ويترتب على هذه الظاهرة عدد من الظواهر الأخرى التي لا تتصور إلا بغروب الشمس وهي طلوع ثم غياب الشفق الأبيض – أو الأحمر – حسب اختلاف المذاهب الفقهية في الذي يتعلق به تحديد انتهاء وقت صلاة المغرب ودخول وقت صلاة العشاء. وذلك لأن (الشفق) هو أثر أشعة الشمس الغائبة.

كذلك يترتب على عدم غروب الشمس بالبداهة عدم ظهور علامة الفجر، لأن (الفجر) هو أثر لأشعة الشمس الموشكة أن تطلع..

وإذا كان غروب الشمس من الوضوح بمكان، فإن معرفة ظهور (الشفق) و(الفجر) يحتاج بعض البيانات العلمية، توطئة للبحث في الحكم الفقهي لتخلف إحدى هاتين الظاهرتين أو كلتيهما.

الشفق والفجر:

ان الشمس بعد مغيبها تحت الأفق بالنسبة لمن يرصدها تشع الضوء على جزء كبير من الطبقة الهوائية المحيطة بالأفق، فتعكسه الذرات والجسيمات المختلفة المعلقة في الهواء. ولهذا السبب يبدو الجزء الذي فوق المماس الأرضي مضيئا، وكلما هبطت الشمس تحت الأفق قل الجزء المضي تدريجيا، إلى ان ينعدم الضوء إلى أن

يصل مباشرة من الشمس إلى الذرات المعلقة في الهواء فوق الأفق. في حين أن الجزء الذي تحته يبدو مظلما، وكلما هبطت الشمس تحت الأفق قل الجزء المضيء تدريجيا إلى أن ينعدم الضوء الذي يصل مباشرة من الشمس الى الذرات المعلقة في الهواء فوق الأفق.

وهذا التفسير لظاهرة الشفق يصلح لكل من الشفق الذي نراه كل ليلة بعد غروب الشمس ناحية الغرب، وللشفق (الفجر) الذي نراه كل صباح ناحية المشرق قبل شروق الشمس حيث يبدو جانب من الطبقة الهوائية مضيئا ناحية الشروق ويزيد تدريجيا إلى أن تطلع الشمس.

وبالرغم من تماثل ظاهرتي الشفق فإن هناك اختلافا يسيرا بين ظاهرتي شفق الصباح وشفق المساء، فضوء الشمس المنعكس من الذرات المعلقة في الهواء عند الغروب يبدو مصفرا ثم يتغير لونه بالتدريج حتى ينتهي بالضوء الأبيض عند ابتداء الليل. أما عند الشروق فإن الفجر يبدأ بظهور الضوء الأبيض ثم يصفر تدريجيا حتى ينتهي باللون الأحمر عند طلوع الشمس.[4]

أما التقدير الفلكي لوقت شفق المساء فمعظم الفلكيين يحدد الشفق الأحمر باللحظة التي تكون فيها الشمس تحت الأفق غربا بنحو 17،33 درجة ويحددون الشفق الأبيض باللحظة التي تكون الشمس فيها تحت الأفق بنحو 19،33 درجة.

أما شفق الصباح فيحددونه باللحظة التي تكون الشمس فيها تحت الأفق بحوالي 18 درجة.

أما سبب عدم غيبوبة الشفق فهو أنه مع ازدياد درجات العرض فإن الموازيات التي ترسمها الشمس تأخذ في الميل شيئا فشيئا على الأفق فلا تصل الشمس إلى الموازي الذي على بعد 18 درجة تحت الأفق فلا ينتهي الشفق حتى يظهر الفجر.

4- مقدمة في علم الفلك، عبد الحميد محمد سماحة 109-111 الخريت على منظومة اليواقيت من فن المواقيت، لمحمد بن هاشم العلوي الحضرمي 206-209 الطبعة الثانية 1400هـ/1980م.

وبعبارة أخرى: ان الميل الذي يحصل للشمس بحركتها الظاهرة اليومية يختلف باختلاف الأيام على مستوى الأفق تبعا للبعد عن خط الاستواء، فإن اقترب موضع الراصد من القطب فإن دوائر الميل المحصورة بين الأفق والدائرة الشفقية تأخذ في الكبر. وبالعكس فمدة بقاء الشفق تطول كلما قرب موضع الراصد من القطبين وتقل كلما قرب من خط الاستواء.[5]

ومما جاء بصدد بيان حصول ظاهرتي الشفق والفجر في كتب الفلك التراثية قول التادلي الرباطي في شرح رسالة بدر الدين المارديني: ان شكل الكري المستنير بضياء الغير إذا وقع عليه ضياء الشمس الذي هو أكبر منه يكون ظله مخروطاً ويكون رأسه في مقابلة ذلك الشيء، فإذا كانت الشمس تحت الأرض يقع ظلها تحتها، وعلى كل حال يكون الهواء المستضيء بضياء الشمس محيطا بحواشي المخروط، فإذا غربت الشمس عن الأفق الغربي بلغ رأس ظل الأرض في الأفق الشرقي كنظير درجة الشمس لكن لا يكون وجه الأرض مظلما لكون الظل مخروطا بل يحمر الأفق في الجانب الغربي ويكون مضيئا بضياء واضح ثم يأخذ في الضعف إلى أن تغيب تلك الحمرة ثم يصفر الأفق ثم يأخذ اصفراره في ضعف إلى أن يغيب ثم يبيض مثل بياض الصبح الصادق ثم تأخذ في الضعف أيضا إلى ان تغيب ثم يعقبه خيط البياض المستطيل.

ثم قال: واعلم أنهم اختلفوا في كمية انحطاط جزء من الشمس من الأفق الغربي حين غياب الشفق الأحمر، وكذا في كمية انحطاط جزء من الشمس من الأفق الشرقي وقت طلوع الفجر الصادق.. والمعمول به قول جمال الدين المارديني.. وقد مضى بيانه.[6]

5- هناك تفصيلات عملية فنية في تحديد وقت الشفق بنوعيه لا يتطلبها مقام بيان الحكم وتنظر في الكتب التالية: - أصول علم الهيئة، كرنيليوس فان ديك، طبع بولاق 1874.
- الأصول الوافية في علم القسموغرافية، حسن حسني، طبع المطبعة الأميرية ببولاق 1980م.
- المبادئ الفلكية والبوصلات الشمسية، حامد أحمد صالح المطبعة الأميرية بالقاهرة 1949م.

6- شرح رسالة المارديني للتادلي ص 60-61.

ومن المقرر أن الاختلاف في تحديد الشفق مرده إلى اختلاف الفصول والأحوال الجوية، فضلا عن اختلاف الأمكنة وقد نقل أحمد باشا مختار عن الشيخ جمال الدين الماردينى قوله: الحق فيهما –أي شفق الصباح وشفق المساء– الزيادة والنقصان بحسب العوارض الحادثة مثل صفاء الجو وكدورته، وقوة البخار وخفته، وشدة الهواء ورقته، ووجود القمر وغيبوبته، وضعف نظر الراصد وحدّته.

والذي اعتمد عليه محققو هذا العلم من الأرصاد وغيرهم أن الشمس إذا انحطت عن أفق المغرب 17 درجة غَرَب الشفق، وإذا صار بينها وبين أفق المشرق 19 درجة طلع الفجر وانتهى الليل، وهذا عليه عامة المؤقتين في هذا الزمان.[7]

ومثل هذا الاختيار جاء في رسالة بدر الدين الماردينى (حفيد جمال الدين الماردينى) وشرحها للتادلي الرباطي.[8]

خطوط العرض والطول المستمرة الشفق:

أورد صاحب كتاب المبادئ الفلكية وغيره[9] بيانا لخطوط العرض والأزمنة الرئيسة التي يبقى فيها الشفق طوال الليل خلاصتها ما يلي:

7– رياض المختار مرآة الميقات والأدوار، للغازي أحمد مختار باشا ترجمة شفيق منصور يكن الطبعة الأولى الأميرية ببولاق ص 303، واصلاح التقويم للغازي أحمد مختار باشا ترجمة شفيق منصور يكن طبع مصطفى محمد بمصر 1307هـ، ص 66.

8– شرح رسالة المارديني في العمل بالربع المجيب للتادلي ص 60.

9– المبادئ الفلكية والبوصلات الشمسية، حامد أحمد صالح 22.

الشمال

خط عرض	49 شمالاً	من 10 يونيه	إلى 3 يوليه
=	= 50	= 2 =	= 9 =
=	= 51	= 26 =	= 18 =
=	= 52	= 21 =	= 23 =
=	= 53	= 16 =	= 28 =
=	= 54	= 12 =	1 أغسطس
=	= 55	= 8 =	= 5 =
=	= 56	= 5 =	= 8 =
=	= 57	= 1 =	= 12 =
=	= 58	27 أبريل	= 17 =
=	= 59	= 24 =	= 20 =
=	= 60	= 22 =	= 22 =

الجنوب

خط عرض	49 جنوباً	من 11 ديسمبر	إلى 2 يناير
=	= 50	= 4 =	= 9 =
=	= 51	= 27 نوفمبر	= 17 =
=	= 52	= 22 =	= 22 =
=	= 53	= 17 =	= 26 =
=	= 54	= 14 =	= 31 =
=	= 55	= 10 =	2 فبراير
=	= 56	= 7 =	= 6 =
=	= 57	= 3 =	=9=
=	= 58	29 أكتوبر	= 12 =
=	= 59	= 27 =	= 16 =
=	= 60	= 25 =	= 18 =

وفي أبحاث الدكتور صالح العجيري المطبوعة سابقا (أو المقدمة لهذه الندوة) بيانات متخصصة عن الشفق وعن استمرار الجدل في تحديده بدقة مع الإشارة إلى الدراسات العصرية في ذلك. [10]

المناطق التي تختفي فيها بعض الأوقات

عُني الدكتور حسين كمال الدين في كتابه الضخم (جداول مواقيت الصلاة لجميع بقاع العالم) ببيان مواقيت الصلاة في كل درجة من درجات العرض في الكرة الأرضية من المناطق المعمورة، ويعرف من التأمل في تلك الجداول المربوطة بالشهور والأيام أن هناك مناطق تختفي فيها بعض الأوقات وقد رمز لها في جداوله بوضع الصفرين بدلا من تحديد الساعة والدقيقة للوقت، وكان أغلبها فقدان وقت الفجر والعشاء، وأحيانا لم يبين وقت الشروق، ولا وقت العصر، ولا وقت المغرب. [11]

وقد بدأ فقدان بعض الأوقات كالفجر والعشاء من خط العرض 50 شمالا واستمر في أوقات مختلفة من السنة لغاية خط العرض 70 شمالا كما تضمنت جداوله غيابا لبعض الأوقات في خط العرض 49 جنوبا و50.

قال الدكتور حسين كمال الدين في مقدمة كتابه: ولقد اكتفينا بالحساب عند خط العرض (50) جنوبا. نظراً لأنه بعد ذلك لا يوجد من الأرض غير القارة القطبية الجنوبية. وأما بالنسبة إلى خطوط العرض الشمالية فإن الدائرة القطبية الشمالية تبدأ من عند خط عرض (67) درجة تقريبا، وبعد هذه المنطقة من سطح الأرض تأتي أوقات من السنة يضيع فيها النهار نهائيا، أو يضيع فيها الليل نهائيا. وفي هذه الحالة يجب أن يكون لمواقيت الصلاة اعتبار خاص جديد، يرى فيه الفقهاء رأيهم. [12]

10– المواقيت والقبلة قواعد وأمثلة، للدكتور صالح العجيري 172، 158.

11– ينظر الجزء الأول ص 336 وص 342 و348 و354 و360 من كتاب جدول مواقيت الصلاة لجميع بقاع العالم للدكتور حسين كمال الدين.

12– الجزء الرابع الصفحات 11 و24 وغيرها من كتاب جداول مواقيت الصلاة لجميع بقاع العالم للدكتور حسين كمال الدين.

وفي نشرة أصدرتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت منذ زمن طويل بعنوان (مواقيت الصلاة في الغرب) تكررت الملاحظة التالية:

"الأوقات المبينة بالأسود (السميك) هي لمدينة (.........) حيث إنه لا يمكن تحديد وقتي الفجر والعشاء في مدينة (.........) نظرا لاستمرار الشفق طول الليل".

وكان هذا الاستمرار في أوقات مختلفة.

في (بريطانيا) بالنسبة للمدن التالية: جرينتش، مانشستر، جلاسجو، ليفربول، أدنبره، بلايموث، كارديف، برايتون، دبلن.
وفي (بلجيكا) بالنسبة لمدينتي بروكسل، ولييج.
وفي (هولندا) بالنسبة لمدينتي دلفت، ولاهاي.
وفي (ألمانيا) بالنسبة لمدن برلين وفرانكفورت وآخن وهامبورج.
وفي (فرنسا) بالنسبة لمدينة نانسي.[13]

13– مواقيت الصلاة في الغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت. الطبعة الأولى. طبع دار السياسة.. وقد حذفت هذه الملاحظات من الطبعة الثانية ولا يخفى أن هذه ليست إلا نماذج لأشهر المناطق في دول أوروبا، وغيرها كثير من المناطق القريبة إلى القطبين الشمالي والجنوبي.

الفصل الثاني:

الحلول الشرعية لمشكلات المناطق الجغرافية التي لا تتوافر فيها جميع المواقيت الشرعية

الحل الأول: التقدير النسبي بوقت أقرب البلاد

هذا الحل هو مذهب الشافعية، وأصله للشيخ أبي حامد حيث سئل عن بلاد البلغار كيف يصلون؟ فإنه ذكر أن الشمس لا تغرب عندهم إلا بمقدار ما بين المغرب والعشاء ثم تطلع. فقال: يعتبر صومهم وصلاتهم بأقرب البلاد إليهم.[14]

وأورد الرملي في نهاية المحتاج أن والده سئل عمن ينعدم عندهم وقت العشاء، هل يصلون العشاء بعد الفجر أو قبله؟ فبين ما مفاده أن هذا يختلف بحسب حالة الوقت:

فقد يَفضُل بعد الزمن الذي يغيب فيه الشفق في أقرب البلاد إليهم زمن من الليل قبل طلوع الفجر يمكن إيقاع العشاء فيه، وفي هذه الحالة تقع العشاء في الليل.

وقد لا يفضل وقت للعشاء بأن لا يمضي زمن غيبوبة الشفق في أقرب البلاد إليهم إلا وقد طلع الفجر عندهم، ويترتب على التقدير في هذه الحالة أن تقع صلاة العشاء بعد الفجر ومع هذا تعتبر أداء.

قال الرشيدي: ولا يخفى بعده. ومن ثم اعتمد ابن حجر الأخذ بالنسبة، ونص كلامه: "الذي ينبغي: أن ينسب وقت المغرب عند أولئك إلى ليلهم، فإن كان (السدس) مثلا جعلنا ليل هؤلاء سدسه وقت المغرب، وبقيته وقت العشاء، وان قصر جدا". قال الشبراملسي: والأقرب ما قاله ابن حجر.[15]

14- البجيرمي على شرح الخطيب 346/1.

15- نهاية المحتاج شرح المنهاج للرملي 351/1. والسؤال المشار إليه جاء في فتاوى والده الشيخ محمد الرملي المطبوعة بهامش فتاوى ابن حجر 111/1-112.

أما دليل هذا الحل فيعرف مما صرح به القاضي زكريا الأنصاري في شرح الروض حيث قال: "ومن لا عشاء لهم، بأن يكونوا بنواح لا يغيب فيها شفقهم يقدرون قدر ما يغيب فيه الشفق بأقرب البلاد إليهم كعادم المجزئ في الفطرة ببلده".

واستدل الشافعية في بعض كتبهم لمبدأ التقدير – كذلك غيرهم – بحديث الدجال وفيه "**اقدروا له قدره**" وسيأتي.[16]

وقد ازداد هذا البيان وضوحا بما أورده القليوبي وهو من الفقهاء المهتمين بعلم الفلك والمؤلفين فيه حيث قال: لو لم يغب الشفق عند قوم، كأن طلع الفجر مع الغروب اعتبر بعد غروب الشمس زمن يغيب فيه شفق أقرب بلد إليهم، أي قدر ذلك، وبمضي ذلك يصلون العشاء ويخرج وقت المغرب مع بقاء شفقهم.

والمراد بقدر ذلك بالنسبة الجزئية إلى ليل البلد الأقرب. مثاله: "لو كان البلد الأقرب ما بين غروب شمسه وطلوعه مائة درجة، وشفقهم عشرون منها، فهو خمس ليلهم، فخمس ليل الآخرين هو حصة شفقهم، وهكذا طلوع فجرهم".[17]

وقد أوضح العلامة الأمير من المالكية مذهب الشافعية وهو بصدد بيان مذهبه لإبداء الفرق، ونورده هنا استئناسا به، مع العلم أن مذهب المالكية في هذا الموضوع مستمد من مذهب الشافعية. قال الأمير: "والذي ذكره بعض حواشي شرح المنهج: أن يقدَّر لهم مدةُ شفقٍ مِنْ ليلهم بنسبة مدة شفق غيرهم لليله، فإذا كان الشفق يغيب في أقرب مكان لهم فيٍ ساعة، ومدة الليل في ذلك الغروب للفجر اثنتا عشرة درجة، فوقت العشاء بعد الغروب بدرجة ونصف، وهو أنسب بقواعدهم أعني الشافعية في اختلاف المطالع وأنّ لكل مكان حكم نفسه".[18]

16- البحيرمى على المنهج 151/1 وشرح الروض 117/1.

17- القليوبي على شرح المنهاج 114/1 البحيرمى على المنهج 151/1 نهاية المحتاج 351/1، شرح الروض 117/1.

18- بلغة السالك لأقرب المسالك، للصاوي 225/1.

وقد جاء في كتب الشافعية الأخرى تفصيلات لحالات فوات وقت أو أكثر يفيد ذكرها في ترسيخ مبدئهم في التقدير النسبي:

1- عدم غياب الشفق: قال البجيرمي: اعتبر بعد الغروب زمن يغيب فيه شفق أقرب البلاد إليهم.[19]

2- فوات وقت المغرب والعشاء معا، وذلك إذا غربت الشمس وبعد فترة قصيرة لا تكفي لصلاة المغرب طلع الفجر وعادت الشمس ثانية للشروق، وقد أشار إلى هذه الحالة بعض الفقهاء كالبجيرمي إذ قال: إن أتعدم الليل في بعض البلاد بأن كان يطلع الفجر عقب غيبوبة الشمس. ثم قال: وجب قضاء المغرب والعشاء.

3- حالة تأخر طلوع الفجر عن غيبوبة الشمس بمقدار لا يسع إلا صلاة المغرب أو أكل الصائم قال البجيرمي: قدم أكله ووجب قضاء المغرب ولو تأخر يقدر ما بين العشائين بالنسبة لأقرب البلاد إليهم

4- حالة تأخر غيبوبة الشفق كثيراً عن المعتاد في البلاد الأخرى، أي يبقى بين غيبوبته وبين الفجر زمن يسع صلاة العشاء اعتبروا بهم.[20]

مراعاة تأخر الشفق حال تساوي بلدين في القرب:

لو استوى في القرب إليهم بلدان ثم كان يغيب الشفق في أحدهما قبل الآخر هل يعتبر الأول أو الثاني؟ قال الشبراملسي: فيه نظر، والأقرب الثاني، لئلا يؤدي إلى فعل العشاء قبل دخول وقتها على احتمال.

حكم بقية العبادات، كالصوم:

مسألة الصوم فرعها الشافعية - كالزركشي وابن العماد - على إطلاق أبي حامد اعتبار حال أقرب بلد إلى البلد التي ينعدم فيها وقت العشاء فقالوا:

19- شرح الروض 117/1.

20- القليوبي على شرح المنهاج 114/1.

انهم يقدرون في الصوم ليلهم بأقرب بلد إليهم ثم يمسكون إلى الغروب بأقرب بلد إليهم. قال الشبراملسي: وهذا إذا لم تسع مدة غيبوبة الشمس أكل ما يقيم بِنية الصائم لتعذر العمل بما عندهم فاضطررنا إلى التقدير بخلاف ما إذا وسع ذلك.

وقال قاسم العبادى: لم يبين (المصنف) حكم صوم رمضان هل يجب بمجرد طلوع الفجر عندهم أو يعتبر قدر طلوعه بأقرب البلاد إليهم؟ فإن كان الأول (أي وجوب الإمساك بطلوع الفجر عندهم) فهو مشكل لأنه يلزم عليه توالي الصوم القاتل، أو المضر ضررا لا يحتمل لعدم التمكن من تناول ما يدفع ذلك لعدم استمرار الغروب زمنا يسع ذلك.

وان كان الثاني (أي اعتبار قدر طلوع الفجر بأقرب البلاد إليهم) فهو مشكل بالحكم بانعدام وقت العشـاء، بل قياس اعتبار قدر طلوعه بأقرب البلاد: بقاء وقت العشاء ووقوعها أداء في ذلك القدر وهذا هو المناسب لما تقدم عن بعضهم فيما إذا لم يغب الشفق.

قال الرملي في حواشيه على شرح الروض: هذا الذي نص عليه الحديث (أي حديث الدجال) لا يخفى مجيئه في سائر الأحكام المعلقة بالأيام، كإقامة الأعياد وصوم رمضان ومواقيت الحج ويوم عرفة وأيام منى، ومدة الآجال كالسلم والإجارة والعنة والعدة. واعلم أن الأيام مختلفة في الطول والقصر باعتبار الفصول. فينظر إلى الفصل الذي وقع ذلك عقبه ثم توزع الأوقات على نسبة الأيام الواقعة بعد ذلك الفصل. [21]

21– نهاية المحتاج 351/1، شرح الروض وحاشية الرملي 1أ 117، البجيرمي على الخطيب 346/1

الحل الثاني (المتفرع من الحل الأول): التقدير المطابق لتوقيت أقرب البلاد

هذا الحل أخذ به المذهب المالكي من خلال استظهار متأخري المالكية الرجوع في ذلك إلى مذهب الشافعية بعد التصريح بأنه لا نص عندهم في هذا الموضوع.[22] ونحا نحوه بعض الحنابلة فيما بعد.[23]

وقد اهتم العلامة المالكي الصاوي – ومن قبله العلامة المالكي الأمير – بتوضيح الاتجاه المالكي في الموضوع أخذا بما مال إليه الأمام القرافي حيث اختار مذهب الشافعية.

قال الصاوي بعد أن أشار إلى مذهب الشافعية بالتقدير بأقرب البلاد: واختاره القرافي من أئمتنا. فتكون العشاء أداء عليه. قال شيخنا (أي الأمير) في حاشية مجموعه: ظاهر هذا أن التقدير معناه تعليق الحكم بغيبوبة شفق أقرب مكان لهم، فإذا غاب وجبت عليهم العشاء بعد فجرهم، فهو أداء، لأنه غاية ما في قدرتهم، إذ لاعشاء إلا بغيبوبة شفق،وهذا أسبق شفق غاب لهم. ولكن الظاهر أن وجوبها مضيق، كضيق الفائتة، نظرا لطلوع فجرهم.[24]

وهذا – أعني تعليق الحكم بشفق غيرهم – أنسب بما قالوه عندنا من عدم اعتبار اختلاف المطالع في هلال رمضان، وأنه يجب في قطر برؤيته في قطر آخر.[25]

وقد أتبع الصاوي كلامه هذا بالإشارة إلى ما قال به الشافعية في كيفية التقدير من أنه التقدير النسبي وليس التقدير المطابق، أو بعبارته: تعليق الحكم بتوقيت أقرب البلاد ثم أورد لغزا فقهيا على طريقة التقدير حسب ما اختاره المالكية، وأذكره هنا لتأكيد التفرقة بين نوعي التقدير في المذهبين. قال الصاوي ملغزا في هذا المضوع:

22– الدسوقي على شرح الدردير لمختصر خليل 179/1، وحاشية الصاوي على الشرح الصغير لأقرب المسالك للدردير 225/1–226.

23– شرح منتهى الارادات للبهوتي 136/1 ولم أجد لغيره من الحنابلة كلاما في هذا الموضوع..

24– الصاوي 226/1.

25– بلغة السالك لأقرب المسالك للصاوي 225/1.

قل للفقيه الذي في عصـره انفردا بكل فن وكم من معضـل مهدا

ماذا (عِشا) أديت والفجر قد طلعا وقبل أن يطلع البطلان قد وردا

جوابه:

هي البلاد التي لاح الصبـاح بهـا من قبل غيب الشفقْ ياصاحِ فاعتمدا

قـول القرافي بتقدير القريب لـــه من البلاد، حبـــــاك الله كل نـــدا

ثم قال: وهذا السؤال والجواب لا يتم الا على أن التقدير معناه تعليق الحكم بغيبوبة شفق أقرب مكان لهم، فاذا غاب وجب عليهم العشاء بعد فجرهم.

أما على طريقة التقدير عن الشـافعية فلا يأتي السـؤال والجواب. [26]

ولم أجد للحنابلة تصريحا بمسألة فقد وقت إحدى الصلوات لكنهم أوردوا في مسائل أوقات الصلوات مسألة التقدير لأيام الدجال. فنصوا على أنه يقدر الزمن المعتاد، أي يقدر الوقت بزمن يساوي الزمن الذي كان في الأيام المعتادة. فلا ينظر للزوال بالنسبة للظهر، ولا لمصير ظل الشيء مِثله بالنسبة للعصر وهكذا. [27]

ويؤخذ من هذا أن أمر التقدير وارد عندهم وأنه باستصحاب الزمن المعتاد في الوقت الذي لم يطرأ فيه الفقد. فبالنسبة للأوقات التي طرأ عليها الوضع غير المعتاد يقدر الزمن المعتاد. أما إذا كان هناك بلد جميع الأوقات فيه مشتملة على هذا الفوات فإن الاستصحاب يكون للبلد الأقرب الذي فيه أوقات معتادة لجميع الصلوات.

وواضح أن التقدير هنا أشبه ما يكون بالتقدير على طريقة المالكية وهو متابعة البلد الأقرب في نفس مواقيته. وليس هو التقدير النسبي الذي ذهب إليه الشافعية.

26– الصاوى بلغة السالك 226/1.

27– شرح المنتهى 136/1.

الحل الثالث: وجوب الصلاة قضاء بتقدير وجود الوقت

للكلام في مسألة فقد أحد الأوقات سوابق تاريخية فقهية لدى المذهب الحنفي، فقد اختلف فيها ثلاثة من كبار مشايخ الحنفية وهم البقالي، والحلواني، والبرهان الكبير:

– فأما البقالي فقد أفتى بعدم وجوب الصلاة التي فقد وقتها، لعدم سببها وهو غيبوبة الشفق.

– وأما الحلواني فكان يفتي بالوجوب ثم وافق البقالي بعدئذ، وذلك حين أرسل الحلواني إلى البقالي من يسأله عمن أسقط صلاة من الخمس أيكفر؟ فأجاب البقالي السائل بقوله: من قطعت يداه أو رجلاه كم فروض وضوئه؟ فقال له: ثلاثة لفوات المحل، قال: فكذلك الصلاة، فبلغ جوابه الحلواني فاستحسنه ورجع إلى قول البقالي بعدم الوجوب.

– أما البرهان الكبير فقد أفتى بالوجوب، بأن يقدر وجود الوقت الذي هو سبب الوجوب، ولا يشترط الوجود الفعلي للوقت بل يكفي تقديره مستندا للوجوب على سبيل القضاء.

والمقصود بالتقدير هو إمكانية القضاء على هذا القول بالوجوب، ولا يقصد بالتقدير أن يقدر لها وقت خاص لها، كما هو الحال في المذاهب الأخرى. [28]

وقد أكد ابن عابدين هذا التباين في المراد بالتقدير، وأنه ليس بالمعنى المراد لدى الشافعية (أو غيرهم كالمالكية) حيث أطلقوا كلمة التقدير على اعتبار اقرب البلاد إلى البلد الذي فقد فيه الوقت فقال: "ان القائلين عندنا بالوجوب صرحوا بأنها قضاء، وبفقد وقت الأداء، وأيضا لو فرض أن فجرهم يطلع بقدر ما يغيب الشفق في أقرب البلاد إليهم لزم اتحاد وقتي العشاء والصبح في حقهم أو أن الصبح لا يدخل بطلوع

28– حاشية ابن عابدين "رد المحتار" 362/1 وفتح القدير 156/1 وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعى 81/1–82 والفتاوى الهندية 51/1.

الفجر ان قلنا أن الوقت للعشاء فقط ولزم أن تكون العشاء نهارية لا يدخل وقتها إلا بعد طلوع الفجر، وقد يؤدي أيضا إلى أن الصبح إنما يدخل وقته بعد طلوع شمسهم، وكل ذلك لا يعقل في معنى التقدير".

وقد أورد ابن عابدين – تبعا لمن قبله – اختلاف الترجيح في المذهب الحنفي بين هذين القولين (الوجوب، عدم الوجوب). وتنظر هذه البيانات المذهبية في كتاب رد المحتار وغيره..

والمهم أن هناك ترجيحا ذا بال صدر من الفقيه الحنفي المحقق الكمال بن الهمام في كتابه فتح القدير شرح الهداية. وموجز رأيه أن هناك فرقا بين مسألة الوضوء التي احتج بها من ذهب إلى عدم الوجوب وهي أن مقطوع اليدين من المرفق يسقط عنه غسل اليدين فكذلك فاقد وقت إحدى الصلوات لعدم السبب في الموضوعين.

والفرق هو أن في مسألة الوضوء قد عدم محل الفرض فلم يبق مجال للقول بالفرضية. أما في الصلاة فإن الذي عدم هو السبب الجعلي أي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت في نفس الأمر، ولا يخفى جواز تعدد المعرفات للشيء، فانتفاء الوقت انتفاء المعرف، وانتفاء الدليل على الشيء لا يستلزم انتفاءه، لجواز دليل آخر، وقد وجد وهو حديث «**خمس صلوات كتبهن الله على العباد**» ونحوه، فضلا عما تواطأت عليه أخبار حادثة الإسراء من فرض الله تعالى الصلوات الخمس بعد ما أمر أولا بخمسين صلاة، ثم استقر الأمر على الخمس شرعا عاما لأهل الآفاق، لا تفصيل بين قطر وقطر.

كما استدل ابن الهمام بحديث صحيح مسلم الذي فيه انه ﷺ ذكر الدجال قلنا: ما لبثه في الأرض؟ قال: "**أربعون يوما، يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم**" قلنا: يا رسول الله، فذلك اليوم الذي كسنة، أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: "**لا، اقدروا له**" فقد أوجب أكثر من ثلاثمائة عصر قبل صيرورة الظل مثلا أو مثلين. فاستفدنا أن الواجب في نفس الأمر خمس على العموم، غير أن توزيعها على تلك الأوقات عند وجودها، ولا يسقط بعدمه الوجوب.

وقد ناقش بعض المؤلفين ما ذهب إليه ابن الهمام وما احتج به وخصوصا مسألة القياس على حديث الدجال سواء سمي قياسا أو إلحاقا دلالة، لأنه في حديث الدجال يقدّر لكل صلاة وقت خاص بها ليس هو وقتا لصلاة أخرى بل لا يدخل وقت ما بعدها قبل مضي وقتها المقدر لها، وإذا مضى صارت قضاء كما في سائر الأيام، أما في هذه المسألة فالزمان الموجود وقت لصلاة أخرى فلا يصح القياس.

وقد أجاب ابن عابدين بأن الغرض من ذكر حديث الدجال هو الاستدلال على افتراض الصلوات الخمس وإن لم يوجد السبب افتراضا عاما. وقد أيد عدد من فقهاء الحنفية ما ذهب إليه الكمال بن الهمام منهم ابن أمير حاج، وقاسم بن قطلوبغا.

ثم قال ابن عابدين: والحاصل أن كلا من القولين (بالوجوب، أو عدم الوجوب) مصححان، ويتأيد القول بالوجوب بأنه قال به أمام مجتهد وهو الأمام الشافعي.

العلاقة بين الاختلاف في القول بالتقدير واختلاف المطالع

ربما يظن أنه ليس هناك أساس يرجع إليه في كيفية التقدير بين الحلين الأول والثاني المتشابهين في القول بالتقدير. وهذا مجاف لما قام عليه الفقه من مراعاة الأشباه والنظائر. فالواقع أن لهذا الموضوع علاقة شديدة بموضوع (المطالع اختلافها واتفاقها) وأول من نوه بهذا الربط العلامة الأمير المالكي وتابعه الصاوي حيث أشارا إلى أن قاعدة التقدير متناسبة مع ما أخذ به كل من المذهبيين المالكي والشافعي. قال في بلغة السالك: تعليق الحكم بشفق غيرهم هي القاعدة الأنسب بما قالوه عندنا (أي المالكية) من عدم اعتبار اختلاف المطالع في هلال رمضان وأنه يجب في قطر برؤيته في قطر آخر.

وان قاعدة التقدير للوقت الفائت بالنسبة بينه وبين الليل للبلد الأقرب هو المتناسب مع قول الشافعية باعتبار اختلاف المطالع. وان لكل مكان حكم نفسه.

هل الصلاة في الوقت البديل أداء أو قضاء؟

هناك تفصيل بشأن القول بوجوب الصلاة مع فقد وقتها من حيث نوع هذه الصلاة

هل هي على سبيل الأداء أو القضاء؟

– فمن الحنفية من قال أنه ينوي به القضاء لفقد وقت الأداء.

– ومنهم من قال: لا ينوي القضاء للسبب نفسه وهو فقد وقت الأداء، لأن القضاء لا يكون إلا بعد فوات وقت الأداء.

وقد اعترض الزيلعى على ذلك بأن الوجوب بدون سبب لا يعقل وبأنه إذا لم ينو القضاء يكون أداء ضرورة، والأداء فرض الوقت ولم يقل به أحد إذ لا يبقى وقت العشاء بعد طلوع الفجر إجماعا..

– ومنهم من قال: ان ذلك ليس أداء ولا قضاء، كما سمى بعضهم فعل الصلاة التي وقع بعضها في الوقت وبعضها خارجه أنها (أداء وقضاء) لكن التحقيق أنه يسمى كل بعض بحسبه اعتبارا لكل جزء من الصلاة بزمانه.

وما سبق هو آراء الحنفية، أما عند غيرهم كالشافعية من القائلين بالتقدير النسبي الذي هو بمنزلة الوقت الأصلي للصلاة التي فقد وقتها، فقد عبر الشبراملي عن هذا الحل بأنه قضاء.

لكن يبدو أنه تسامح في التعبير أو مراعاة للصورة الظاهرة لأنه نقل بعدئذ كلاما ولم يعقب عليه نصه: قياس اعتبار قدر طلوع الفجر بأقرب البلاد بقاء وقت العشاء ووقوعها أداء في ذلك القدر وهذا هو المناسب.[(29)]

كما أن المالكية أصحاب الحل المستمد من مذهب الشافعية صرحوا بأن الصلاة في الوقت المقدر بأقرب البلاد هي أداء، قال الصاوى نقلا عن الأمير: إن التقدير معناه تعليق الحكم بغيبوبة شفق اقرب مكان لهم، فإذا غاب وجبت عليهم العشاء بعد فجرهم، فهو أداء لأنه غاية ما في قدرتهم.[(30)]

29– نهاية المحتاج 351/1.

30– الصاوي، بلغة السالك على شرح أقرب المسالك 225/1.

القســم الثاني

الاجتهادات الجماعية، والتطبيقات الميدانيــة

تلخيص للحلول الشرعية الثلاثة

يبدو من استعراض ما وقع للفقهاء من معالجة هذا الموضوع أن هناك اتجاهين فقهيين أصيلين فيه، ثم تشعب من أحدهما اتجاه ثالث.

فأما الاتجاهان الأصيلان:

(فأحدهما) ما ذهب إليه الحنفية من الحل في تقرير الوجوب للصلاة التي فقد وقتها وذلك على سبيل القضاء.

(والثاني) ما ذهب إليه الشافعية من القول بمبدأ (التقدير النسبي) بحسب أقرب البلاد إلى البلد الذي فقد فيه الوقت.

وقد تفرع عن اتجاه الشافعية هذا قول (ثالث) وهو قول المالكية بالتقدير ولكن بطريقة تنسجم مع مذهبهم بشأن اختلاف المطالع. وهذه الطريقة هي (التقدير المطابق) لتوقيت أقرب البلاد، وقد ظهر في المذهب الحنبلي الميل إلى هذا الاتجاه الوليد من خلال استظهار بعض فقهائه. وسبق بيان ماهية هذه الاتجاهات ومستنداتها بما تيسر من القول. ولا يخفى أن الجدير بالاختيار والترجيح هو مذهب الشافعية لأنه هو الأليق بحقيقة مبدأ (التقدير) الذي جاء في حديث الدجال وتردد ذكره عند جميع من عالج هذا الموضوع، لكنه أخذ ألوانا مختلفة متلائمة مع قواعد كل مذهب. على أن الأخذ بمذهب المالكية في التقدير المطابق لا يخرج عن باب التقدير وله مزية خاصة به هي سهولة العمل به لأنه لا تطلب حسابا بل محاكاة تامة لتوقيت أقرب البلاد.

الفصل الأول

القرارات والفتاوى بشأن الصلاة والصوم في حال غياب علامة الأوقات

قرار المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في الدورة الخامسة للمجمع بتاريخ 1982/2/4م

القرار الثالث

حول أوقات الصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية الدرجات

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا، أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع في جلسته الثالثة صباح يوم الخميس الموافق 1402/4/10هـ المصادف 1982/2/4م على قرار ندوة بروكسل 1400هـ /1980م وقرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية رقم (61) في 1398/4/12هـ فيما يتعلق بمواقيت الصلاة للبلاد التي يستمر ظهور الشمس فيها ستة أشهر وغيابها ستة أشهر.

وبعد مدارسة ما كتبه الفقهاء قديما وحديثا في الموضوع قرر ما يلي:

الأولى: تلك التي يستمر فيها الليل أو النهار أربعا وعشرين ساعة فأكثر بحسب اختلاف فصول السنة. ففي هذه الحال تقدر مواقيت الصلاة وغيرهما في تلك الجهات حسب أقرب الجهات إليها مما يكون فيها ليل ونهار متمايزان في ظرف أربع وعشرين ساعة.

الثانية: البلاد التي لا يغيب فيها شفق الغروب حتى يطلع الفجر بحيث لا يتميز شفق الشروق من شفق الغروب. ففي هذه الجهات يقدر وقت العشاء الآخرة والامساك في الصوم ووقت صلاة الفجر بحسب آخر فترة يتمايز فيها الشفقان.

الثالثة: تلك التي يظهر فيها الليل والنهار خلال أربع وعشرين ساعة وتمايز فيها الأوقات الا أن الليل يطول فيها في فترة من السنة طولا مفرطا ويطول النهار في فترة أخرى طولا مفرطا ومن كان يقيم في بلاد يتمايز فيها الليل من النهار بطلوع وغروب الشمس إلا أن نهارها يطول جدا في الصيف ويقصر في الشتاء وجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس في أوقاتها المعروفة شرعا لعموم قوله تعالى؟ ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا؟

ولما ثبت عن بريدة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أن رجلا سأله عن وقت الصلاة فقال له: صل معنا هذين يعني اليومين، فلما زالت الشمس أمر بلالا فأذن ثم أمره فأقام الظهر ثم أمره فأقام العصر والشمس مرتفعة بيضاء نقية، ثم أمره فأقام المغرب حيث غابت الشمس ثم أمره فأقام العشاء حيث غاب الشفق ثم أمر فأقام الفجر حين طلع الفجر، فلما ان كان اليوم الثاني أمره فأبرد بالظهر فأبرد بها،

فأنعم أن يبرد بها وصلى العصر والشمس مرتفعة أخرها فوق الذي كان وصلى المغرب قبل أن يغيب الشفق وصلى العشاء بعد ما ذهب ثلث الليل وصلى الفجر فأسفر بها ثم قال: أين السائل عن وقت الصلاة؟ فقال الرجل: أنا يا رسول الله.قال: وقت صلاتكم بين ما رأيتم رواه مسلم.

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: **وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفر الشمس،ووقت صلاة المغرب ما لم يغب الشفق ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط، ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فإذا طلعت الشمس فامسك عن الصلاة فإنها تطلع بين قرني شيطان.** أخرجه مسلم في صحيحه، إلى غير ذلك الأحاديث التي وردت في تحديد أوقات الصلوات الخمس قولا وفعلاً ولم تفرق بين طول النهار وقصره وطول الليل وقصره، ما دامت أوقات الصلوات متمايزة بالعلامات التي بينها رسول الله ﷺ.

هذا بالنسبة لتحديد أوقات صلاتهم، وأما بالنسبة لتحديد أوقات صيامهم شهر رمضان فعلى المكلفين أن يمسكوا كل يوم منه عن الطعام والشراب وسائر المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس في بلادهم مادام النهار يتمايز في بلادهم من الليل وكان مجموع زمانهما أربعا وعشرين ساعة. ويحل لهم الطعام والشراب والجماع ونحوها في ليلهم فقط وان كان قصيرا فإن الشريعة الإسلامية عامة للناس في جميــع البلاد، وقد قال الله تعالى؟وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل؟

ومن عجز عن إتمام صوم يوم لطوله أو علم بالإمارات أو التجربة أو إخبار طبيب أمين حاذق أو غلب على ظنه أن الصوم يفضي إلى مرضه مرضا شديدا او يفضي إلى زيادة مرضه أو بطء برئه أفطر ويقضي الأيام التي أفطرها في أي شـهر تمكَّن فيه من القضاء. قال تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾. وقال: ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾.

والله ولي التوفيق. وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.[31]

قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية

السؤال[32]: كيف يصنع من يطول نهارهم إلى إحدىٍ وعشرين ساعة يقدرون قدراً للصيام وكذا ماذا يصنع من يكون نهارهم قصيراً جداً، وكذلك من يستمر عندهم النهار ستة أشهر والليل ستة أشهر؟

الجواب: من عندهم ليل ونهار في ظرف أربع وعشرين ساعة فإنهم يصومون نهاره سواء كان قصيراً أو طويلا ويكفيهم ذلك والحمد لله ولو كان النهار قصيراً. أما من طال عندهم النهار أو الليل أكثر من ذلك كستة أشهر فإنهم يقدرون للصيام والصلاة

31– قرارات المجمع الفقهي، رابطة العالم الإسلامي، مكة 89–90م.

32– هذا السؤال وجوابه، من كتاب "تحفة الأخوان بأجوبة مهمة تتعلق بأركان الإسلام"، للشيخ عبد العزيز بن باز. وقد جعل جوابه تمهيداً لقرار هيئة كبار العلماء التي يرأسها.

قدرهما كما أمر النبي ﷺ بذلك في يوم الدجال الذي كسنة، وهكذا يومه الذي كشهر أو كأسبوع، يقدر للصلاة قدرها في ذلك.

وقد نظر مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة في هذه المسألة وأصدر القرار رقم 61 وتاريخ 1398/04/12هـ ونصه ما يلي:

"الحمدلله، والصلاة والسلام على رسوله وآله وصحبه وبعد: فقد عرض على مجلس هيئة كبار العلماء في الدورة الثانية عشرة المنعقدة بالرياض في الأيام الأولى من شهر ربيع الآخر عام 1398هـ كتاب معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة رقم 555 وتاريخ 1398/01/16هـ المتضمن ما جاء في خطاب رئيس رابطة الجمعيات الإسلامية في مدينة (مالو) بالسويد الذي يفيد فيه بأن الدول الاسكندنافية يطول فيها النهار في الصيف ويقصر في الشتاء نظراً لوضعها الجغرافي كما أن المناطق الشمالية منها لا تغيب عنها الشمس إطلاقاً في الصيف، وعكسه في الشتاء، ويسأل المسلمون فيها عن كيفية الإفطار والإمساك في رمضان، وكذلك كيفية ضبط أوقات الصلوات في هذه البلدان. ويرجو معاليه إصدار فتوى في ذلك ليزودهم بها أ.هـ.

وعرض على المجلس أيضاً ما أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ونقول أخرى عن الفقهاء في الموضوع، وبعد الاطلاع والدراسة والمناقشة قرر المجلس ما يلي:

أولا: من كان يقيم في بلاد يتمايز فيها الليل من النهار بطلوع فجر وغروب شمس إلا أن نهارها يطول جداً في الصيف، ويقصر في الشتاء، وجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس في أوقاتها المعروفة شرعاً.

لعموم قوله تعالى ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا**﴾[33] وقوله تعالى ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين**

33- سورة الإسراء، الآية 78.

كتاباً موقوتاً﴾[34] ولما ثبت عن بريدة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أن رجلا سأله عن وقت الصلاة، فقال له: "**صل معنا هذين**" يعني اليومين، فلما زالت الشمس أمر بلالاً فأذن، ثم أمره فأقام الظهر، ثم أمره فأقام العصر والشمس مرتفعة بيضاء نقية، ثم أمره فأقام المغرب حين غابت الشمس، ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثم أمره فأقام الفجر حين طلع الفجر، فلما أن كان اليوم الثاني أمره فأبرد بالظهر، فأنعم أن يبرد بها، وصلى العصر والشمس مرتفعة أخرها فوق الذي كان، وصلى المغرب قبل أن يغيب الشفق، وصلى العشاء بعدما ذهب ثلث الليل، وصلى الفجر فأسفر بها ثم قال: "**أين السائل عن وقت الصلاة**" فقال الرجل: أنا يا رسول الله. قال: "**وقت صلاتكم بين ما رأيتم**".[35]

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: "**وقت الظهر إذا زالت الشمس، وكان ظل الرجل كطوله ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفر الشمس، ووقت صلاة المغرب ما لم يغب الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط، ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس، فأمسك عن الصلاة، فإنها تطلع بين قرني شيطان**"[36] في صحيحه. إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في تحديد أوقات الصلوات الخمس قولاً وفعلا، ولم تفرق بين طول النهار وقصره وطول الليل وقصره ما دامت أوقات الصلوات متمايزة بالعلامات التي بينها رسول الله ﷺ.

هذا بالنسبة لتحديد أوقات صلاتهم وأما بالنسبة لتحديد أوقات صيامهم شهر رمضان فعلي المكلفين أن يمسكوا كل يوم منه عن الطعام والشراب وسائر المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس في بلادهم ما دام النهار يتمايز في بلادهم من الليل، وكان مجموع زمانهما أربعا وعشرين ساعة. ويحل لهم الطعام

34- سورة النساء، الآية 103.

35- رواه البخاري ومسلم.

36- أخرجه مسلم.

والراب والجماع ونحوها في ليلهم فقط وإن كان قصيراً، فإن شريعة الإسلام عامة للناس في جميع البلاد: وقد قال الله تعالى ﴿**وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل**﴾[37]. ومن عجز عن إتمام صوم يوم لطوله أو علم بالإمارات أو التجربة أو إخبار طبيب أمين حاذق، أو غلب على ظنه أن الصوم يفضي إلى إهلاكه أو مرضه مرضاً شديداً، أو يفضي إلى زيادة مرضه أو بطء برئه أفطر، ويقضي الأيام التي أفطرها في أي شهر تمكن فيه من القضاء. قال الله تعالى ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**﴾. [38] وقال تعالى ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾[39] وقال ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾. [40]

ثانياً: من كان يقيم في بلاد لا تغيب عنها الشمس صيفاً، ولا تطلع فيها الشمس شتاء أو في بلاد يستمر نهارها إلى ستة أشهر، ويستمر ليلها ستة أشهر مثلا، وجب عليهم أن يصلوا الصلوات الخمس في كل أربع وعشرين ساعة، وأن يقدروا لها أوقاتها، ويحددوها معتمدين في ذلك على أقرب بلاد إليهم تتمايز فيها أوقات الصلوات المفروضة بعضها من بعض.

لما ثبت في حديث الإسراء والمعراج من أن الله تعالى: فرض على هذه الأمة خمسين صلاة كل يوم وليلة فلم يزل النبي ﷺ يسأل ربه التخفيف حتى قال: "**يا محمد إنهن خمس صلوات كل يوم وليلة لكل صلاة عشر فذلك خمسون صلاة**" إلى آخره. ولما ثبت من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس، نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول، حتى دنا من رسول الله ﷺ فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله ﷺ

37- سورة البقرة الآية 187.

38- سورة البقرة، الآية 185.

39- سورة البقرة الآية 286.

40- سورة الحج 78.

"**خمس صلوات في اليوم والليلة**"، فقال هل علي غيرهن؟ قال: "**لا، إلا أن تطوع**" الحديث.

ولما ثبت من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع فجاء رجل من أهل البادية فقال: يا محمد أتانا رسولك فزعم أنك تزعم أن الله أرسلك قال: "**صدق**" إلى أن قال: وزعم رسولك أن علينا خمس صلوات في يومنا وليتنا قال: "**صدق**"، قال: فبالذي أرسلك الله أمرك بهذا قال: "**نعم**" الحديث.

وثبت أن النبي ﷺ حدث أصحابه عن المسيح الدجال، فقالوا: ما لبثه في الأرض؟ قال: "**أربعون يوما: يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم**"، فقيل: يا رسول الله! اليوم الذي كسنة أيكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: "**لا، اقدروا له قدره**" فلم يعتبر اليوم الذي كسنة يوما واحداً يكفي فيه خمس صلوات، بل أوجب فيه خمس صلوات في كل أربع وعشرين ساعة، وأمرهم أن يوزعوها على أوقاتها اعتباراً بالأبعاد الزمنية التي بين أوقاتها في اليوم العادي في بلادهم، فيجب على المسلمين في البلاد المسئول عن تحديد أوقات الصلوات فيها أن يحددوا أوقات صلاتهم معتمدين في ذلك على أقرب بلاد إليهم يتمايز فيها الليل من النهار وتعرف فيها أوقات الصلوات الخمس بعلاماتها الشرعية في كل أربع وعشرين ساعة.

وكذلك يجب عليهم صيام شهر رمضان، وعليهم أن يقدروا لصيامهم فيحددوا بدء شهر رمضان ونهايته، وبدء الإمساك والإفطار في كل يوم منه ببدء الشهر ونهايته، وبطلوع فجر كل يوم وغروب شمسه في أقرب بلاد إليهم يتميز فيها الليل من النهار، ويكون مجموعهما أربعا وعشرين ساعة لما تقدم في حديث النبي ﷺ عن المسيح الدجال وإرشاده أصحابه فيه عن كيفية تحديد أوقات الصلوات فيه إذ لا فارق في ذلك بين الصوم والصلاة. والله ولي التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه. [41]

41- قرار هيئة كبار العلماء، رقم 61 بتاريخ 1398/04/12هـ وهذا القرار هو أصل لقرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي لكنه يزيد عنه.

أجوبة إدارة الإفتاء بالكويت

تلقت إدارة الإفتاء بوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت عدة استفتاءات واردة من الخارج بشأن موضوع التوقيت لبعض الصلوات في فترة من السنة، وفي صيغة الأسئلة ما يوضح طبيعة هذا المشكلة، كما أن فيما أجابت به لجنة الأمور العامة في هيئة الفتوى إشارة إلى حلول طرحت من قبل جهات أخرى تم الاستئناس بها أو بيان تكييفها ومستندها.

وفي ما يلي أهم هذه الأجوبة.

سؤال مسلمي ألمانيا الغربية:

عرضت الرسالة المقدمة من مسلمي ألمانيا الغربية والتي جاء فيها ما يلي:

"مشكلتنا هي بالآتي... التوقيت هنا في ألمانيا الغربية مشكلة، ففي فصل الشتاء معتدل وهو يشبه التوقيت في مصر وسورية ولبنان مثلا، أما في فصل الصيف والربيع فيقصر الليل كثيرا ويطول النهار كثيرا إلى درجة يحتار معها المسلم هنا كيف يحافظ على إقامة الشعائر الإسلامية من صلاة وصوم ويوجد هنا مجموعة كبيرة من الاخوة المسلمين الأتراك منتشرين في برلين وفرانكفورت وغيرها وهم يصدرون رزنامات سنوية يعرف من خلالها هذا التوقيت الذي نحدثكم عنه الآن: ففي هذه الرزنامات –وهي المصدر الوحيد لمعرفة الوقت هنا– التوقيت الشتوي فيها يشبه التوقيت في القاهرة وسورية وغيرها، وأما في الصيف فالتوقيت هو كالآتي:

يحين موعد أذان الظهر الساعة 12:30 بتوقيت القاهرة، وأما موعد أذان العصر فله توقيت مزدوج أحدهما الساعة الخامسة مساء والثاني الساعة السادسة مساء بتوقيت القاهرة، وأما المغرب فيحين موعده الساعة 9:40 ليلا بتوقيت القاهرة وموعد أذان العشاء الساعة 12 ليلاً وموعد أذان الصبح الساعة 12:30 ليلا أي بعد موعد أذان العشاء بنصف ساعة فقط.. هذه هي مواقيت الصلاة هنا مما يترتب على المسلم حيرة ومشقة كبيرة نحوها في تأدية الصلاة طبقا لهذا التوقيت المذكور.

والأهم من ذلك أيضا هو أداء فريضة الصوم حيث إن المسلم يترتب عليه بناء على هذا التوقيت أن يصوم من الساعة 12:30 ليلا حتى الساعة 10 ليلا أي حوالي إحدى وعشرين ساعة ونصف ساعة ولا يحل له الطعام والشراب ونحو ذلك إلا في خلال ساعتين ونصف فقط وهي المدة التي تفصل بين موعد أذان المغرب وموعد أذان الصبح.. ولقد قرأنا في مجلتكم العزيزة (رسالة الصيام والزكاة) وهي ملحق لمجلة الوعي الإسلامي التي تصدرها وزارة والأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت الحبيب حول هذا الموضوع ما يلي:

"ذكر الفقهاء مسألة تقدير وقت الصيام في البلاد غير المعتدلة حيث يطول فيها الليل ويقصر النهار أو بالعكس ما يلي.. قال البعض: تقدر أوقات الصلاة والصوم على أقرب البلاد المعتدلة إليهم، وقال البعض الآخر: تقدر على البلاد المعتدلة التي نزل فيها التشريع كمكة المكرمة والمدينة المنورة وكل من الرأيين جائز فإنه اجتهادي لا نص فيه، انتهى..."

وقرأنا أيضا في كتاب فقه السنة لفضيلة الشيخ سيد سابق حول هذا الموضوع مثل ما جاء في مجلتكم العزيزة. وأننا نطلب منكم مشكورين ما يلي:

نرجو منكم شاكرين أن ترسلوا لنا ما يبين لنا ويعرفنا على المواقيت في مكة المكرمة أو المدينة المنورة في حال ما إذا كان يصح لنا أن نصوم ونصلي على توقيت مكة المكرمة أو المدينة المنورة.

الجواب:

بعد الاطلاع على الرسالة رأت اللجنة ما يلي:

ان استفتاءكم يدل على أن دورة الأرض اليومية حول محورها حول الشمس عندكم تتم في كل أربع وعشرين ساعة، إذا كان الليل يطول في بعض فصول السنة ويقصر، إلا أن الأوقات الخمسة متعاقبة عندكم فلا مجال لإسقاط فرض من الفرائض، وعلى كل فإن المطلوب هو بيان أحكام الصلاة وأحكام الصيام.

أما ما يتعلق بالصلاة فإن أقصر ليلة في السنة كما تقولون تكون من الساعة التاسعة وأربعين دقيقة إلى الساعة الثانية عشرة والنصف، ومعنى هذا أن الليل عندكم يكون ساعتين وأربعين دقيقة فيمكنكم أن تصلوا المغرب والعشاء جمع تقديم أو تأخير أو أن تؤدوا كل فرض في وقته ان تيسر لكم ذلك من غير حرج.

وأما ما يتعلق بالصيام فإن طول النهار عندكم لا يبيح الفطر إلا إذا كان الشخص مريضا لا يحتمل الصيام. وعندنا في المشرق نرى أن كثرة كثيرة من الناس يكتفون بوجبة واحدة في الصيام، ومع ذلك يقومون بأعمال شاقة مع ارتفا ع درجة الحرارة إلى درجة شديدة. وعندكم وان طال النهار فإن الجو لا يدعو إلى شرب الماء وهو أكثر ما يتشوق إليه الصائم عادة ولا بد أن يراعى أيضا أن هناك أياما في السنة – كما في فصل الشتاء وآخر الخريف – يقصر فيها النهار قصرا شديدا فليكن هذا بذاك.

وأما الاعتماد على توقيت مكة المكرمة أو المدينة المنورة أو أقرب بلد إسلامية فهذا وان أجيز فهو لمن ينعدم الليل أو النهار تماما عنهم كالمناطق القطبية التي يدوم فيها الليل أشهرا والنهار أشهرا. والمناطق القريبة منها التي قد يطول الليل فيها أياما والنهار أياما كشمال النرويج والسويد، وليس الوضع عندكم كذلك.

سؤال من المركز الإسلامي بألمانيا الغربية:

تقدم إلينا كثير من المسلمين بصورة من إجابة لجنة الفتوى بالأزهر الشريف الصادرة بتاريخ 1983/4/24م، وصورة أخرى من الخبر المنشور بمجلة (المجلة) في عددها الصادر بتاريخ 23 رمضان 1404هـ الموافق 23 يونية 1984م بشأن توقيت الصيام في البلاد النائية شمالا وجنوبا، والإجابتان (اللتان نرسل لكم طيه صورة منهما) متعارضتان، الأمر الذي أحدث بلبلة في نفوس المسلمين. والمركز الإسلامي يناشدكم أن تعطونا الخبر الشافي والإجابة التي يطمئن المسلم إليها في الصيام مع العلم أن:

أولا: كثير من الناس اتبعوا فتوى الأزهر فيسرت عليهم الصيام، فهل عليهم الإعادة إذا صح الكلام الصادر في المجلة؟

ثانيا: الكلام الصادر في المجلة إذا صح سيكون سببا في مشقة بالغة عند البعض أكثر من الطاقة وسيكون سببا في عدم استطاعة الصيام عند المسلمين الذين استطاعوا الصيام طبقا لفتوى الأزهر. نسأل الله لنا ولكم التوفيـق إلى ما يحبه ويرضاه ولكم خير الجزاء وشكرا سلفا على ردكم ان شاء الله.

الجواب:

أجابت اللجنة بما يلي:

ان اللجنة ترجح الأخذ بالفتوى التي وردت في (المجلة) والمرفقة بالسؤال والتي ترى: أن البلاد التي تغيب فيها العلامات المميزة لوقت العشاء ووقت الفجر يأخذ أهلها بالتقدير على أساس القياس النسبي لأقرب منطقة إليهم يظل فيها التمايز صحيحا طوال أيام السنة وذلك موافق للشافعية وللراجح من مذهب الحنفية، وهو الذي تؤيده ظواهر النصوص المشار إلى بعضها في فتوى المجلة المذكورة.

وأما حالة المشقة فيصار فيها إلى الحل المبين في تلك الفتوى وخلاصته: أنه يباح له الإفطار ان خاف الهلاك على نفسـه فعلا، أو لحقته مشـقة بالغة لا تحتمل عادة فإنه يفطر ويقضي في أيام مناسبة له.

وأما من اتبع فتوى سابقة لهذا كمن اعتبر توقيت مكة هو الواجب التطبيق في هذه الحال، فإنه لا إعادة عليه بالنسبة للماضي لأن عذره قائم حيث إنه قد أخذ برأي شرعي صادر من جهة علمية.

سؤال من المركز الإسلامي في أدنبره دار السلام:

عرض على اللجنة السؤال المقدم من المركز الإسلامي في أدنبرة دار السلام وملخصه كالآتي:

ان توقيت الفجر والعشاء يشتركان سويا بعد منتصف الليل بدقائق كما هو مبين في تقديم الصلوات: الفجر، الشروق، الظهر، العصر، المغرب، والعشاء، حسب

القواعد الفلكية لمدة عام. ويلاحظ أن ابتداء اشتراك الوقتين يكون في شهر مايو والأشهر التالية يونيو، يوليو، وأغسطس. ونحن في انتظار إفادة لجنتكم الكريمة وخاصة قد حان الوقت عندنا لطبع التقويم الجديد.

الجواب:

وقد أجابت اللجنة بما يلي: ان اللجنة ترجح في حال غياب العلامات المميزة لوقت العشاء ووقت الفجر الأخذ بالتقدير على أساس القياس النسبي لأقرب منطقة يظل فيها التمايز قائما طوال أيام السنة على أنه مادامت هناك مشقة فإنه يجوز الأخذ برخصة الجمع بين المغرب والعشاء في وقت المغرب للمقيمين مادامت المشقة قائمة، وذلك لحديث ابن عباس قال: صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر. قال أبو الزبير: فسألت سعيدا (وهو ابن جبير) لم فعل ذلك، فقال: سألت ابن عباس كما سألتني فقال: أراد أن لا يحرج أحدا من أمته. أخرجه مسلم.

الفصل الثاني

الجمع بين الصلاتين في الحضر (جمع العشاء مع المغرب تقديماً)

نصوص حديثية وفقهية في الجمع بين الصلاتين في الحضر

اخرج الإمام مسلم في صحيحه في كتاب "صلاة المسافرين وقصرها " في باب "الجمع بين الصلاتين في الحضر" عن ابن عباس رضى الله عنه قال: صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر. قال أبو الزبير: فسألت سعيدا (هو ابن جبير، راوى الحديث عن ابن عباس): لم فعل ذلك؟ فقال: "سألت ابن عباس كما سألتنى فقال: أراد أن لا يحرج أحدا من أمته".

ثم اخرج مسلم أيضاً بسنده عن عبد الله بن شقيق قال: خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون: الصلاة، الصلاة. قال: فجاء رجل من بنى تميم لا يفتر ولا ينثنى: الصلاة، الصلاة. فقال ابن عباس: أتعلمنى بالسنة؟ لا أم لك! ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء. قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فأتيت أباهريرة فسألته فصدق مقالته.

قال النووى: هذه الروايات الثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها تأويلات ومذاهب. وقد قال الترمذي في آخر كتابه: ليس في كتابي حديث أجمعت الأمة على ترك العمل به إلا حديث ابن عباس في الجمع بالمدينة من غير خوف ولا مطر، وحديث قتل شارب الخمر في المرة الرابعة.

قال النووى: "وهذا الذي قاله الترمذى في حديث شارب الخمر كما قاله. فهو حديث منسوخ دل الإجماع على نسخه وأما حديث ابن عباس فلم يجمعوا على ترك العمل به، بل لهم أقوال:

منهم من تأوله على أنه جمع بعذر المطر. وهذا مشهور عن جماعة من كبار المتقدمين. وهو ضعيف بالرواية الأخرى: من غير خوف ولا مطر.

ومنهم من تأوله على أنه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان وقت العصر دخل فصلاها وهذا أيضا باطل لأنه وإن كان فيه أدنى احتمال في الظهر والعصر، لا احتمال فيه في المغرب والعشاء.

ومنهم من تأوله على تأخير الأولى إلى آخر وقتها فصلاها فيه، فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها فصارت صلاته صورة جمع. وهذا أيضا ضعيف أو باطل لأنه مخالف للظاهر مخالفة لا تحتمل. وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث لتصويب فعله، وتصديق أبى هريرة له، وعدم إنكاره صريح في رد هذا التأويل.

ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض أو نحوه مما هو في معناه من الأعذار. وهذا قول أحمد بن حنبل والقاضى حسين من أصحابنا واختاره الخطابي والمتولى والرويانى من أصحابنا وهو المختار في تأويله لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس، وموافقة أبى هريرة ولأن المشقة فيه أشد من المطر.

وذهب جماعة من الأئمة إلى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة، وهو قول ابن سيرين وأشهب من أصحاب مالك. وحكاه الخطابى عن القفال والشاشى الكبير من أصحاب الشافعي عن أبى إسحق المروزى، عن جماعة من أصحاب الحديث واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس: أراد أن لا يحرج أمته، فلم يعلله بمرض ولا غيره".

وقال ابن تيمية في رسالته "قاعدة في الأحكام التي تختلف بالسفر والإقامة"[42]: "فهذا ابن عباس لم يكن في سفر ولا في مطر. وقد استدل بما رواه على ما فعله، فعلم أن الجمع الذي رواه لم يكن في مطر. ولكن كان ابن عباس في أمر مهم من أمور المسلمين، يخطبهم فيما يحتاجون إلى معرفته ورأى أنه إن قطعه ونزل فاتته المصلحة فكان ذلك عنده من الحاجات التي يجوز فيها الجمع. فإن النبي ﷺ كان يجمع بالمدينة لغير خوف ولا مطر بل للحاجة تعرض له، كما قال: أراد أن لا يحرج أمته" ثم قال: "فالأحاديث كلها تدل على أنه جمع في الوقت الواحد لرفع الحرج عن أمته. فيباح الجمع إذا كان في تركه حرج قد رفعه الله عن الأمة. وذلك يدل على الجمع للمرض الذي يحرج صاحبه بتفريق الصلاة بطريق الأولى والأحرى، ويجمع من لا يمكنه إكمال الطهارة في الوقتين إلا بحرج كالمستحاضة وأمثال ذلك من الصور".

وقال النووى أيضاً[43]: وقال ابن المنذر من أصحابنا: يجوز الجمع في الحضر من غير خوف ولا مطر ولا مرض. وحكاه الخطابى في معالم السنن عن القفال الكبير

42- 60/24 من مجموع الفتاوى.

43- المجموع شرح المهذب 268/4.

الشاشي عن أبى اسحق المروزى. قال الخطابى: وهو قول جماعة من أصحاب الحديث لظاهر حديث ابن عباس ثم قال ومذهب ابى حنيفة ومالك وأحمد والجمهور أنه لا يجوز وحكى ابن المنذر عن طائفة جوازه بلا سبب قال: وجوزه ابن سيرين لحاجة أو ما لم يتخذ عادة.

مقررات مراكز إسلامية: اقتراح الحل عن طريق الجمع بين الصلاتين

عقد في المسجد الجامع والمركز الثقافي الإسلامي في لندن عام 1404هـ الموافق 1984م مؤتمر دولي ضم علماء شرعيين وفلكيين مسلمين وانتهى المؤتمر إلى قرارات جاء فيها ما نصه:

"سادسا: يرى المجتمعون أن المسلمين الذين لا يجدون في أنفسهم طاقة علي تحمل انتظار وقت العشاء فلهم الجمع بين المغرب والعشاء على ألا يكون هذا إلزاماً للجميع".

وعقد مؤتمر في المركز الإسلامي ببروكسل برعاية رابطة العالم الإسلامي. وكان من بين القرارات التي اتخذها المؤتمر المذكور القرار التالي:

لقد تدارس المجتمعون وضع المسلمين وظروفهم الصعبة في البلدان التي على بعد خط خمس وأربعين درجة ولا يغيب فيها الشفق أو التي تطول فيها مدة الشفق. وقد يبقى الشفق طول الليل ولا يفرق بين شفق العشاء والفجر لتداخلهما مما يلحق بالمسلمين حرجا عظيما، فانتظارهم لأداء صلاة العشاء حتى يغيب الشفق بعد مدة طويلة أو انتظارهم لأدائها في وقتها الذي قد يستمر طول الليل لبقاء الشفق طول الليل لا شك مع الأيام الكثيرة يلحق بهم ضررا بأجسامهم وصحتهم ومعاشهم والحاق الحرج بهم، والشريعة الإسلامية لم تجعل في الدين حرجا، بل رفعت الحرج عن المسلمين، ولهذا أباحت للمريض ومن في حكمه فعل الأرفق به من أداء الصلاتين اللتين يمكن الجمع بينهما في وقت إحداهما. فهؤلاء المسلمون لا يقلون حرجا عن المريض لأنه من المتحقق جدا أنه بطول النهار وقصر الليل وبطول الشهر

تتضرر الأجسام وتضطرب الحياة المعيشية ولذلك فإن لهم عند وجود الحرج والضرر الجمع بين الصلاتين المغرب والعشاء في وقت الأولى.

وانطلاقا من هذا المبدأ وهو الرفق بالمسلمين للضرورة فإن المجتمعين يرون جواز ذلك الجمع لهم وإن كان هذا الجمع لا يحدد له وقت من تقديم أو تأخير إلا أن المجتمعين يرون حرصا على الجماعة وتحقيقا لمبدأ الرفق مع الضرورة بأن يحدد وقت للعشاء: وتمشيا مع اختيار بعض علماء الشريعة من أنه في حالة انعدام العلامة يؤخذ بتوقيت البلدان المعتدلة كمكة والمدينة، بأن يؤخذ بتوقيت مكة المكرمة للعشاء يوميا ويضاف إلى غروب شمس البلد المطلوب وقد ورد في المصنف أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: صلوا العشاء، وفي رواية عجلوا قبل أن ينام المريض ويكسل العامل. كما ورد في ناظورة الحق بشأن صلاة العشاء وإن لم يغب الشفق أن ظهير الدين المرغيناني لما قدم من فرغانة إلى بخارى رأى كسالاها يصلون العشاء قبل أن يغيب الشفق فأراد أن يمنعهم عن ذلك، ثم لقى شمس الأئمة السرخسى وشاوره في قصده فقال: لا تفعل. فإنك إن منعتهم عن ذلك تركوها بالكلية وأما الآن فإنهم يؤدونها في وقت يجيزه بعض الأئمة. ففي هذا مستأنس لما رآه المجتمعون. على أن لا يكون التحديد الزاميا، فمن كانت لديه الاستطاعة والقدرة على التحمل حتى غياب الشفق في البلاد التي يغيب فيها متأخرا أو البلاد التي لا يغيب فيها الشفق فله التأخير إلى آخر علامة في البلد الذي ظهر فيها الشفق.

الملحق [44]: توصيات ومقترحات ندوة الأهلة والمواقيت والتقنيات الفلكية - الكويت 1409هـ 1989م

البيان الختامي: والتوصيات والمقترحات

عقدت ندوة الأهلة والمواقيت والتقنيات الفلكية في الكويت خلال الفترة من 12-23 رجب 1409هـ الموافق 27/2-1/3/1989م، تحت رعاية صاحب السمو الشيخ جابر الأحمد الجابر الصباح أمير دولة الكويت رئيس المؤتمر الإسلامي الخامس، بتنظيم النادي العلمي الكويتي، ومؤسسة الكويت للتقدم العلمي.

وقد أناب سمو الأمير عنه لافتتاح الندوة السيد الدكتور على عبد الله الشملان، وزير التعليم العالي، وشارك في حفل الافتتاح وزراء الأوقاف والشئون الإسلامية، والعدل، والتخطيط، والمواصلات، ووزير الدولة لشئون مجلس الوزراء، مع ثلة من وكلاء الوزارات ومديري المؤسسات العلمية بدولة الكويت.

وقد اشتمل حفل الافتتاح على السلام الوطني وتلاوة مباركة من أي الذكر الحكيم ثم كلمة ممثل صاحب السمو راعى الندوة ألقاها السيد وزير التعليم العالي أشار فيها إلى ما تدل عليه رعاية سمو الأمير لهذه الندوة من اهتمام بالعلم وتقدير للعلماء وما لهذه الندوة من طابع إسلامي عام من حيث كونها محاولة جادة لتدارس الأسس السليمة في إثبات الأهلة وتحديد المواقيت من خلال دراسات تجمع بين الفكر الفقهي والمعرفة الفلكية وأنها خطوة نحو توحيد المواسم الدينية ثم ألقى ممثل الجهات المنظمة الدكتور صالح محمد العجيرى كلمة نوه فيها بأنشطة كل من النادي العلمي الكويتي ومؤسسة الكويت للتقدم العلمي ثم ألقى ممثل مجمع الفقه الإسلامي الدكتور عبد الستار أبو غدة كلمة بين فيها دور المجمع في تنسيق الجهود

44- ألحقت توصيات هذه الندوة هنا للفائدة مما فيها، ولأن إعداد هذا البحث عن المناطق الفاقدة لبعض أوقات الصلاة كان بمناسبة هذه الندوة.

المؤدية إلى خدمة الإسلام والمسلمين من خلال الطاقات الفقهية والخبرات العلمية، ثم ألقى رئيس اللجنة التنظيمية العليا الدكتور عباس عبد اللطيف على خان كلمة بين فيها ما قامت به اللجنة التنظيمية من جهود لاعداد الندوة ونوه بجهود اللجان المتفرعة عنها وهي اللجنة العلمية واللجنة الإعلامية ثم ألقى الدكتور محمد أحمد سليمان قصيدة حيا فيها الكويت أميرا وحكومة وشعبا وأشاد بعقد هذه الندوة.

ثم افتتح السيد وزير التعليم العالي معرض التقنيات لعلوم الفلك الذي أقيم بمناسبة انعقاد الندوة.

ثم عقدت جلسات الندوة خلال أيامها الثلاثة، وقد شارك في هذه الندوة وفود من فقهاء الشريعة وعلماء الفلك في الدول العربية التالية: مرتبة ألفبائيا (المملكة الأردنية الهاشمية، دولة الإمارات العربية المتحدة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المملكة العربية السعودية، جمهورية السودان الديمقراطية، سلطنة عمان، دولة فلسطين، دولة قطر، دولة الكويت، جمهورية مصر العربية، المملكة المغربية، الجمهورية العربية اليمنية)، كما حضر مندوبون عن كل من مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، والاتحاد العربي لنوادي العلوم، وقد شاركت كل من الجمهورية العربية السورية والجمهورية العراقية بإرسال أبحاث تتعلق بموضوعات الندوة.

وقد قدمت إلى الندوة 28 بحثا تم طبعها جميعها في كتيبات مستقلة ووزعت على جميع المشاركين في الندوة، وهذه الأبحاث تغطى محاور الندوة الثلاثة التالية:

أولا: الاهلة والمواقيت والحسابات الفلكية من الناحية الشرعية.
ثانيا: حسابات الأهلة والمواقيت من الناحية الرياضية.
ثالثا: برمجة حسابات الأهلة والمواقيت بواسطة الحاسوب.

وألقى من الأبحاث 12 في محاضرات تلتها مناقشات مستفيضة كما وزعت الأبحاث الباقية على المشاركين لإثراء المادة العلمية في الندوة.

وقد تتابعت جلسات الندوة الصباحية والمسائية حسب المقرر لها في جدول الأعمال، وتخللها زيارة للقبة السماوية ودار الآثار الإسلامية وزيارة أبراج الكويت ومرصد العجيري في النادي العلمي الكويتي، كما تشرفت مجموعة من المشاركين بزيارة سمو أمير البلاد آخر أيام الندوة للشكر على رعايته لها وإهدائه بحوثها واطلاعه على ملامح ما طرح في الندوة من مقترحات ومشاريع، وقد أبدى سموه عظيم سروره بعقد هذه الندوة وما يعلقه عليها من آمال في إرساء المبادئ التي تؤدى إلى توحيد المواسم الدينية في ضوء المعطيات الفلكية الحديثة. وقد قامت بصياغة التوصيات والمقترحات اللجنة العلمية واعتمدها المشاركون في الندوة، وهي كما يلي:

التوصيات والمقترحات

أولا: التوصيات العلمية (المبادئ)

1- إذا ثبتت رؤية الهلال في بلد وجب على المسلمين الالتزام بها ولا عبرة باختلاف المطالع، لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار.

2- يؤخذ بالحسابات المعتمدة في حالة النفي (أي القطع باستحالة رؤية الهلال) وتكون الحسابات الفلكية معتمدة إذا قامت على التحقيق الدقيق (لا التقريب) وكانت مبنية على قواعد فلكية مسلمة وصدرت عن جمع من الفلكيين الحاسبين الثقات بحيث يؤمن وقوع الخلل فيها.

فإذا شهد الشهود برؤية الهلال في الحالات التي يتعذر فلكيا رؤيته فيها ترد الشهادة، لمناقضتها للواقع ودخول الريبة فيها. ومن هذه الحالات التي تستحيل فيها الرؤية:

أ/ إذا شهد الشهود برؤية الهلال قبل الوقت المقدر له بالحساب الفلكي، وهو وجوده في الأفق بعد غروب الشمس. فلا عبرة بالشهادة على رؤية الهلال قبل حصول الاقتران أو إذا تزامنت الشهادة مع الاقتران، سواء أكان الاقتران مرئيا كالكسوف، أو غير مرئي مما تحدده الحسابات الفلكية المعتمدة. وهذه الحالة

نص عليها عدد من فقهاء المسلمين كابن تيمية والقرافى وابن القيم وابن رشد.

ب/ إذا شهد الشهود برؤية الهلال بعد الغروب في اليوم الذي رؤى فيه القمر صباحا قبل شروق الشمس. فلا عبرة بالشهادة على هذه الرؤية.

3- رؤية الهلال هي الأصل في إثبات دخول الشهر، ويستعان بالحساب الفلكي في إثبات الأهلة بالرؤية وذلك بتحديد ظروف الرؤية في اليوم والساعة والجهة وهيئة الهلال ولكن لا يكتفي بالحساب للإثبات بل لا بد من الشهادة المعتبرة على رؤيته فإن دل الحساب على إمكانية الرؤية وعدم الموانع الفلكية ولم ير الهلال وجب إكمال عدة الشهر ثلاثين.

4- في البلاد التي لا تتمايز فيها بعض الأوقات، كالعشاء والفجر، لعدم غيبوبة الشفق، أو عدم غروب الشمس، أو عدم طلوع الفجر يؤخذ لتحديد أوقات الصلوات التي اختفت علاماتها، بمبدأ (التقدير المطابق) بأن يجرى على تلك البلاد توقيت أقرب بلد تتمايز فيه تلك الأوقات، مع مراعاة كون البلد الأقرب على نفس خط الطول. وهذا المبدأ مستمد من مذهب المالكية وهو يحقق اليسر ورفع الحرج.

وتقترح الندوة اهتمام الفلكيين بتحديد أوقات الصلوات لهذه المناطق طبقا لمبدأ (التقدير النسبى) وهو مذهب الشافعي، وذلك بحساب النسبة بين الوقت وبين الليل في البلد الأقرب على خط الطول نفسه ومراعاة ذلك بالنسبة أيضاً في البلد الآخر.

5- الاعتماد بصفة أساسية على التقويم الهجري وربط المعاملات والميزانيات والمرتبات به، لأنه المعمول عليه في العبادات والأحكام وكذلك في الحقوق الشرعية عند الإطلاق. وفي هذا ربط لحاضر الأمة الإسلامية بماضيها المجيد.

ثانيا – التوصيات العملية

6- الاستفادة في إثبات الأهلة من المراصد الفلكية وغيرها من الأجهزة التقنية في هذا المجال مما ييسر للناس إصابة الحق في عباداتهم ومعاملاتهم.

7- ضرورة الاهتمام بضبط جداول المواقيت ومواعيدها حتى يتمكن المسلم من أداء عباداته على بصيرة ولا يقع في حرج، تفاديا للاختلاف بين المسلمين في تحديد أوائل الشهور والمواسم الدينية أو مواقيت العبادات والحقوق والالتزامات.

8- دعوة كليات الشريعة والقانون للاهتمام بتدريس العلوم الفلكية، لما لها من علاقة بالمهام الشرعية والدنيوية.

9- توثيق التعاون بين المؤسسات الفلكية والمراصد في الدول الإسلامية وتبادل الخبرات والمعلومات فيما بينها.

10- دعوة النوادي العلمية والمراصد الفلكية لتكثيف المجهودات لتبسيط ونشر الثقافة الفلكية بين الناشئة، لما لها من بعيد الأثر في تعميق النواحي الإيمانية أدراك أسرار الكون والاستفادة منها في شتى مناحي الحياة العملية.

11- الاهتمام بنشر وتحقيق التراث الإسلامي في علوم الفلك والمواقيت للحفاظ على هذه الثروة وتمكين الأجيال المعاصرة من الاستفادة منها.

12- دعوة الجهات المعنية بالدراسات الفلكية ألي تعريب المراجع المعتمدة والبرامج الفلكية المعدة بواسطة الحاسوب (الكمبيوتر) وذلك لإتاحة الفرصة لاستخدامات علماء الفلك العرب. مع زيادة الاهتمام بالبرامج التي تبين العناصر الأساسية لحسابات الأهلة، ومواقيت الصلوات في كافة أنحاء العالم ولا سيما المناطق الجغرافية التي لها ظروف خاصة، واتجاه القبلة.

13- في ضوء ما نوه به أمين عام الاتحاد العربي لنوادي العلوم من قرار الاتحاد بإنشاء مكتب عربي لعلوم الفلك والفضاء، توصى الندوة بدعم إمكانيات الاتحاد العربي لنوادي العلوم والمكتب العربي لعلوم الفلك والفضاء (التابع للاتحاد) لما لذلك من أهمية في تكثيف الجهود العربية في هذا المجال والتنسيق بينها.

ثالثا: المقترحات

14- تقترح الندوة تشكيل مجلس إسلامي للرؤية الشرعية تمثل فيه كل الدول الإسلامية بعضوين أحدهما شرعي والآخر فلكي، ويجتمع هذا المجلس ثلاث مرات في السنة لإثبات هلال كل من رمضان وشوال وذي الحجة لتوحيد الصوم والحج والأعياد. ويستقبل هذا المجلس إشعارات حصول الرؤية في البلاد الإسلامية (دون أن يعلن عنها في البلد نفسه أو غيره) ويتداول المجلس في مستند الإثبات أو النفي شرعيا وفلكيا ثم يصار إلى إعلان ذلك لتلتزم به جميع البلاد الإسلامية.

كما يقوم هذا المجلس بتبادل وجهات النظر بالطرق المتاحة بالنسبة لبقية الشهور بهدف العمل على توحيدها، لأثر ذلك بالنسبة لشهور المواسم الدينية.

ويحسن أن يربط هذا المجلس بمنظمة المؤتمر الإسلامي وأن يكون مقره في مكة المكرمة (أم القرى).

15- في ضوء ما طرح في الندوة من دراسات بشأن تحقيق موعد صلاة الفجر (ظاهرة الشفق) والنتائج التي حققتها الجهات العلمية الفلكية التي قامت بها في حدود المتاح لها من حيث المدى الجغرافي.

تقترح الندوة دعم هذه الدراسات لمواصلتها لكي تكون نتائجها أكثر دقة وأوثق ضبطا، ويستفاد منها في شتى أقطار العالم الإسلامي.

المراجع

من كتب التفسير والحديث:

- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): محمد بن أحمد القرطبي. مكتبة دار الكتب المصرية 1369هـ /1950م.
- أحكام القرآن: أبو بكر محمد بن عبد الله (ابن العربي). نشر دار المعرفة ببيروت.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول: مجد الدين مبارك بن محمد بن الأثير الجوزي. نشر مكتبة الحلواني ومطبعة الفلاح ومكتبة دار البيان.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير للسيوطي: المناوي. مطبعة مصطفى محمد 1938م.

من كتب الفقه:

- رد المحتار (حاشية ابن عابدين) على الدر المختار شرح تنوير الأبصار: محمد أمين بن عابدين الحنفي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية 1386هـ.
- فتاوي قاضيخان: محمد بن الحسن الأوزجندي الحنفي (بهامش الفتاوى الهندية) طبع الأميرية ببولاق 1310هـ.
- فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني: كمال الدين بن الهمام الحنفي. طبع الأميرية ببولاق.
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي. المطبعة الأميرية ببولاق
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: محمد عرفة الدسوقي المالكى. طبع دار احياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبى).
- منح الجليل شرح مختصر خليل: محمد عليش المالكي. طبع المطبعة الأميرية ببولاق 1294هـ.
- حاشية الصاوي (بلغة السالك لأقرب المسالك) للدردير: أحمد بن محمد الصاوى المالكي. طبع دار المعارف بمصر.
- الفروق: شهاب الدين القرافي المالكي. طبع دار إحياء الكتب العربية 1347هـ.
- قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي نشر رابط العالم لإسلامي. مطبعة الرابطة. مكة المكرمة.
- حاشية القليوبي على شرح المحلي للمنهاج شهاب الدين القليوبي الشافعي. طبع دار احياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي).
- شرح البجيرمي على المنهج: البجيري الشافعي. الطبعة الأولى.
- نهاية المحتاج شرح المنهاج للنووي: شهاب الدين أحمد بن محمد الرملي الشافعي، الطعبة الأولى.
- فتاوى الرملي: محمد الرملي الشافعية، مطبوعة بهامش الفتاوى الكبري لابن حجر.
- الانصاف في الراجح من الخلاف (شرح المقنع): علاء الدين علي بن سليمان المرداوي. مطبعة دار السنة.

– شرح منتهى الارادات: منصور بن يونس البهوتي الحنبلي. طبع دار الفكر.

من كتب الفلك والمواقيت (العلمية والشرعية)

– جدول مواقيت الصلاة لجميع بقاع العالم (41) مجلدات: الدكتور حسين كمال الدين. مطابع جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية 1401هـ/1981م.

– إصلاح التقويم: (الغازي) أحمد مختار باشا ترجمة شفيق منصور يكن. طبع محمد مصطفى بمصر 1307هـ.

– رياض المختار مرآة الميقات والأدوار: (الغازي) أحمد مختار باشا ترجمة شفيق منصور يكن. الطبعة الأولى. بالمطبعة الأميرية ببولاق 1306هـ.

– الاهتداء بالنجوم في الكويت: د. صالح العجيري. نشر النادي العلمي الكويتي 1986م.

– المواقيت والقبلة في قواعد وأمثلة: د. صالح العجيري. نشر مكتبة العجيري. الطبعة الأولى 1988م.

– مقدمة في علم الفلك: عبد الحميد محمود سماحة وكيل مرصد حلوان. الطبعة الأولى 1949م.

– أصول علم الهيئة: كرنيليوس فان ديك. طبع بيروت 1874م.

– الأصول الوافية في علم القسموغرافية: حسن حسني، مدرس بالمهندس سخانة قسم الخديوية. طبع المطبعة الأميرية ببولاق 1890م.

– المبادئ الفلكية والتوصيلات الشمسية: حامد أحمد صالح، قائمقام أركان حرب. المطبعة الأميرية بالقاهرة 1949.

– الخريت على منظومة اليواقيت من فن المواقيت: محمد بن هاشم بن طاهر العلوي الحضرمي. الطبعة الثانية 1400هـ/1980م

– كيفية حساب التواريخ الهجرية والميلادية والقبطية: فتح الله محمد الحمدي. مطابع دياب، القاهرة.

– علم الميقات (الجزء الأول): د. صالح محمد العجيري، مطابع اليقظة.

– تقويم القرون لمقابلة التواريخ: د. صالح محمد العجيري. مطابع القبس. نشر مكتبة العجيري

– شرح الشبلي على رسالته في العلم باربع المجيب: الشبلي. مطبعة التقدم العلمي 1345هـ.

– ثمرات الوسيلة لمن أراد الفضيلة: خليفة بن حمد النبهان. مطبعة التقدم العلمي.

– شرح على رسالة المارديني في العمل بالربع المجيب: إبراهيم التادلي الرباطي. مطبعة التقدم العلمي.

– رفع الحجاب عن مطالب التوقيت بالحساب: إبراهيم التادلي الرباطي. مطبعة التقدم العلمي.

– العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال: الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرزاق المراكشي. نشر إدارة الشؤون الدينية. قطر 1397هـ/1977م.

– مواقيت الصلوات في الغرب: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت – طبع دار السياسة.

بيان حكم صلاة العشاء في صيف بريطانيا حين يُفْتَقَدُ وقتها

مع ملحق : دراسة نصوص الأحاديث في تحديد مواقيت الصلاة

الشيخ عبد اللَّه بن يوسف الجُدَيع

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للّه ربِّ العالمين، وأشهد أن لا إلهَ إلاَّ اللّهُ وحدَهُ لا شَريكَ لَهُ، وأشهدُ أنَّ مُحمَّداً عبدُهُ وَرَسُولُهُ، صلَّى اللّهُ عَلَيْه وَعَلى آله وَسَلَّمَ تسليماً كثيراً.

أمَّا بعدُ..

فإنَّ قضيَّةَ صلاة العشاء في نحو ثلاثة أشهر في صيف بريطانيا حيثُ ينعدمُ وقتُها مشكلةٌ متجدِّدةٌ كلَّ عام، ذلكَ أنَّ وقتَ العشاء إنَّمَا يدخلُ بغياب الشَّفق الأحمر منِ جهة مغرب الشمس، والَّذي تعقبُهُ ظُلمةُ الليل، والمشكلةُ أنَّ الشَّفقَ يبقى غيرَ متميِّز المغيب حتَّى يُخَالطَه بياضُ الصُّبح.

والتَّحقيقُ أنَّ المفقودَ شرعاً ليسَ وقتَ العشاء فقط، بل هي ثلاثةُ أوقات:

الأوَّل: آخرُ وقت المغرب.
الثاني: جميع وقت العشاء.
الثالث: أوَّل وقت الفجر.

وَلا يَردُ كبيرُ حرَج بالنِّسبة إلى وقت المغرب، فإنَّهُ معلومُ الابتداء، فإذا بادرَ المسلمُ لصلاة المغرب أوَّل الوقت فقد صلاَّها في وقت متيقَّن، بل لو صلاَّها بتوقيت آخرِ يوم كانَ يغيبُ فيه الشَّفقُ الأحمرُ لكانَ مُصلِّياً لها في وقتهَا المتيقَّن، كذلكَ لا اشتباهَ في أن يُصلِّيَ الفجرَ بعدَ وقت آخر يوم وُجدَ لهُ توقيتٌ، وإنَّما يبقى الحرَجُ في شأن الصِّيام ومَتى يُمسكُ الصائمُ؟ والاحتياطُ هو بأن يَجتَهدَ في الإمساك في وقت يغلبُ على ظنِّه أنَّهُ وقتُ المغرب لا وقتُ الصُّبح، وَلا يُؤخِّرَ إمساكَهُ إلى الوقت الذي يشتدُّ فيه الاشتباهُ، وهو الوقتُ الذي يتساءَلُ فيه: هل هو وقتُ مغرب أم وقتُ صُبح؟ ويَدْفع عن نفسه الرِّيبةَ ما أمكنه.

أمَّا الشَّأنُ في وقت صلاة العشاء فهو الأشدُّ حرجاً، ذلكَ لأنَّهُ ينعدمُ كُلِّيَّةً، فهو محتاجٌ أن يُعطَى قدرَهُ من النَّظَر والتَّأمُّل لإدراك ما يتَّصلُ به من أحكام شرعيَّة.

وقبلَ الدُّخول في مناقشة الموضوع ينبغي أن تعلمَ أنَّهَا قضيَّةٌ لم تُطرَحْ في كلام صحابة ولا تابعينَ ولا أئمَّة سالفين، ولا تجدُها مذكورةً في شيء من كُتُب العلم المتقدِّمة، وإنَّما تعرَّضَ لها بعضُ متأخِّري الفقهاء حيثُ بلغَهم وقوعُ مثل هذه المشكلة في بلاد الصقالبة، فتكلَّمَ فيها بعضُهُمْ بكلام هو أقربُ إلى الإشارة منهُ إلى البيان، وتَتابعَ فُقهاءُ المذْهَب من بَعْدُ على التعليق على تلكَ الإشارات بما تمخضَّتْ عنهُ المذاهبُ التَّالِيَةُ.

مجمل المذاهب في صلاة العشاء حين يفتقد وقتها

ولقدْ أصبحنا نعيشُهَا في هذه البلاد حقيقةً، ليستْ خيالاً تصوَّرهُ فقيهٌ فبنى عليه، من أجل ذلكَ فلا بدَّ من تفصيل المقال فيها بما يُزيلُ الاشتباه.

اعلَم أنَّ من تعرَّضَ إلى هذه القضيَّة من الفقهاء قالوا: دخولُ الوقت سبَبٌ لوجوب الصَّلاة وشرطٌ لصحَّتها، فإذا انعدمَ فهل يصحُّ التَّكليفُ بها؟ هذا التَّساؤلُ مطروحٌ في كُتُب الحنفيَّة الَّتي تعرَّضت للمسألة، فاختلفوا على قولين:

الأول: تسقطُ صلاةُ العشاء لعدم الوقت، وهذا جار عندَ القائل به على أصول النَّظَر. والثاني: بل فرضُها باق، حيثُ أحكمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أمرَ الصَّلوات، وثَبَتَت خمساً في ذمَّة المكلَّف.

وهذا القولُ الثاني هو مقتضَى مذاهب سائر الفقهاء.

واختلفوا في الوقت الذي تُصلَّى فيه، على قولَيْن:

أحدهما: أن يُقدَّرَ لها.

وثانيهما: أن تُصلَّى في وقت الصُّبْح؛ لأنَّا نتيقَّنُ به جزماً غيابَ الشَّفَق، وذلكَ بغَلَبَة نور الصَّباح.

وأصحابُ هذا القول طائفةٌ من الحنفية، لكن قالَ بعضُهُمْ: تُصلَّى بنيَّة القضاء، وقالَ بعضُهُمْ: بل بنيَّة الأداء؛ لأنَّهُ لا يُقالُ (قضاء) إلاَّ لصلاة لها وقتٌ معلومٌ تؤدَّى بعدَ خروجه.

وأمَّا أصحابُ القول بالتَّقدير فَهُمْ من تعرَّضَ للمسألة من الشافعيَّة والحنابلة – على ندرتهمْ – ويُشيرُ إليه كلامُ بعض الحنفيَّة.

وصفةُ التَّقدير اختلفوا فيها على أقوال:

الأوَّل: أن يُعتَمَدَ غيابُ الشَّفَق في أقرَب بلاد يَغيبُ فيها.
الثاني: أن يُقَسَّمَ اللَّيلُ أسداساً، فإذا ذهَبَ سُدُسُهُ الأوَّلُ حُسبَ به غيابُ الشَّفَق.
الثالث: أن يُعتَمَدَ الوقتُ لآخر يوم غابَ فيه الشَّفَقُ.
الرابع: أن يُنْظَرَ الوقتُ منذُ غروب الشمس إلى غياب الشَّفَق في آخر يوم كانَ يغيبُ فيه، فيُجعَلَ حدًّا تُبْنَى عليه أيَّامُ الإشكال.

وربَّما قيلَ في التَّقدير غيرُ هذه الأقاويل.

مناقشة هذه المذاهب

يُستخلص ممَّا تقدَّمَ أنَّ جملةَ مذاهب الفقهاء تعودُ إلى ثلاثة أقوال في هذه المسألة:

1– إسقاط فرض العشاء.
2– صلاتها في وقت الصُّبح.
3– يُقدَّر لها وقتٌ بينَ المغرب والعشاء.

وينبغي أن يكون هناك قولٌ رابعٌ، وهو:
4– جمعها مع المغرب.

وهذا القولُ الرَّابعُ لم أقف عليه في كلام من تكلَّمَ حول المسألة، إلاَّ ما يدلُّ عليه ما ذكَرَه ابنُ مفلح الحنبليُّ في الفروعِ (68/2)، فإنه ذكر في الأسباب المبيحَة للجمع بين الصَّلاتين: العَجْزَ عن معرفة الوقت.

ووَجدتُ فيما نُقلَ من أخبار الصَّقالبة أنَّهُمْ كانوا يفعلونَهُ، وذلكَ فيما حَكاهُ أحمد بن فَضلان بن العبَّاس بن راشد بن حمَّاد رسول الخليفة العبَّاسي المقتدر باللَّه إلى ملك الصَّقالبة ليعلِّمهم شرائع الإسلام (سنة 309هـ)، وكانوا قد دخلوا فيه أوائل المئة الرابعة، فكان ممَّا قاله ابن فضلان هذا:

(ودخلتُ أنا وخيَّاط كانَ للملك من أهل بغداد – قد وقع إلى تلك الناحية – قُبَّتي لنتحدَّثَ، فتحدَّثْنا بمقدار ما يقرأ إنسان نصفَ سُبْع ونحنُ ننتظرُ أذانَ العتَمة، فإذا بالأذان، فخرجنا من القُبَّة وقد طلع الفجرُ، فقلْتُ للمؤذِّن: أيّ شيءٍ أذَّنتَ؟ قَالَ: أذانَ الفجر، قُلتُ: فالعشاءُ الآخرةُ؟ قالَ: نصلِّيها مع المغرب، قلتُ: فالليل؟ قالَ: كما ترى، وقد كانَ أقصرَ من هذا، إلاَّ أنه قد أخذَ في الطُّول، وذكَرَ أنَّهُ منذُ شهر ما نامَ خوفاً أن تفوتَهُ صلاةُ الغَداة، وذلكَ أنَّ الإنسانَ يجعلُ القدْرَ على النَّار وقتَ المغرب ثُمَّ يُصلِّي الغداةَ وما آنَ لها أن تَنضَجَ). رسالة ابن فَضلان ص124–125: ونقلها عنه ياقوت الحموي في معجم البلدان (487/1).

فإذا تلخَّصت لنا هذه الأقوالُ الأربعةُ، فما هو الأقربُ منها إلى حُكم اللَّه ورسوله ﷺ؟ هذا ما سنتبيَّنهُ فيما يأتي في مناقشة هذه المذاهب:

الأوَّل: إسقاط فرض العشاء

بناه القائلونَ به على أنَّ الوقتَ سببٌ لوجوب الصَّلاة بلا خلاف، فإن لم يقع السَّببُ لم يقع المسبَّبُ، فحيثُ لا وقتَ فلا صلاةَ إذاً.
فرُدَّ قولُهم بأنَّ الأمرَ قد استقرَّ شرعاً بأنَّ الصَّلوات خمسٌ.

فردُّوا على هذا القول بقولهم: كما استقرَّ الأمرُ على أنَّ الصَّلوات خمسٌ، فكذلك استقرَّ الأمرُ على أنَّ للوجوب أسباباً وشروطاً لا يوجدُ بدونها.

والأظْهَرُ برهاناً في الجواب أن يُقال:

من نظرَ الأدلَّةَ المتواترةَ في كون الصَّلوات خمساً، كحديث فرض الصلوات خمساً ليلةَ المعراج في السَّماء، وحديث الأعرابي، وفيه قولُ النَّبي ﷺ: **خمس صلوات**

في اليوم والليلة. قالَ: هلْ عليَّ غيرُها؟ قالَ: **لا، إلاَّ أن تطَّوَّعَ**، وحديث معاذ بن جبل في دعوة أهل اليمن إلى الإسلام وفيه قولُهُ ﷺ: **خمسُ صلوات في اليومِ والليلة**، وحديث عبادةَ بن الصامت عن النبي ﷺ قال: **خمس صلوات كتبهنَّ اللَّهُ في اليوم والليلة**. وغيرها من النُّصوص التي تضمَّنت عددَ الصلوات المفروضات ليسَ في شيْء منها تفصيلُ أسباب أو شروط، وإنَّما فيها بيانُ الفرضِ على سبيل الابتداء، فإذا جئتَ إلى تفصيل أحكام الأداء، لا تجدُ فيها ما يعذُركَ لترك صلاة واحدة من الخمسِ، إلاَّ لحائض أو نُفَسَاء، وهاتان حالتان في إسقاط الصَّلاة لا يُقاسُ بهما غيرُهما اتِّفاقاً.

وفي أحكام الأداء المفصَّلة الأسبابُ والشروطُ والأركانُ والواجباتُ والمندوباتُ والهيئاتُ.

فالأسبابُ للصَّلاة المفروضة من جملتها الأوقاتُ، ولا ريبَ أنَّ الصَّلاةَ لا تجبُ قبلَ دخول وقتها، إنَّما تتعلَّقُ بالذِّمَّة بعدَ دخول وقتها، فمن ماتَ قبلَ زوال الشمس مثلاً لم تجبْ في حقِّه صلاةُ الظُّهر، وليسَ موضعَ خلاف كونُ الوقت سبباً لوجوب الصَّلاة، والسُّنَّةُ جاءَت بتفصيل مواقيت الصَّلاة، وعلمنا منها أن وقتَ العشاء إنَّما يدخُلُ بغياب الشَّفَق.

لكن ههنا سؤالٌ: هلْ علَّقت الشَّريعةُ صحَّةَ صلاة العشاء في جميع الأحوال بغياب الشَّفَق وجعلَتْ ذلكَ حكماً لا يقبَلُ الاستثناءَ، كما هو الشَّأنُ في خمس صلوات في اليوم والليلة، الَّتي قالَ اللَّهُ تعالى فيها حينَ فرضَها ليلةَ المعراجِ خمسينَ صلاةً ثُمَّ جعلَها خمساً في التكليف خمسينَ في الأجر: هيَ خمسٌ وهيَ خَمسونَ، لا يُبَدَّلُ القولُ لَدَيَّ؟

إنَّ المتأمِّلَ في دلائل القرآن والسُّنَّة ومَذاهب علماء الأمَّة يجدُ فرقاً بيِّناً بينَ الأمرَيْن، فالإتيانُ بخمسِ صلوات في اليوم والليلة لم تُعْرَفْ يوماً قضيَّة نزاع، بلِ العلمُ بها حاصلٌ ضرورةً، بخلاف إقامة صلاة العشاء قبلَ مغيب الشَّفق، فإنَّها عندَ الحاجة أو العُذْر صحيحةٌ مُجزيةٌ على الأصَحِّ من دلائل القرآن والسُّنَّة، وعليه جمهورُ الفقهاء.

نعمْ، من ذهبَ إلى القول بإسقاط العشاء هو ممَّن ينتسبُ إلى مذهب الإمام أبي حنيفةَ من متأخِّري أصحابه، والمعروفُ من مذهبهم أنَّهم لا يُجوِّزونَ صلاةَ العشاء في وقت المغرب لأيِّ حال من الأحوال، لكن في الجملة هذا مذهبٌ خولفوا فيه، ولمخالفهم وجوهٌ كثيرةٌ من الاستدلال، كما ستلاحظُ بعضَ ذلكَ في مناقشة القول الرابع، فكانَ ينبغي لأصحاب هذا القول أن يُصحِّحوا هذا المذهبَ في صلاتها في وقت المغرب ويجعلوا لها وقتاً فيه ويُخالفوا مذهبهم في قضيَّة جمع الصَّلاتين لما وردَ من الضَّرورة، لا المصيرُ إلى خرق دلائلِ الكتاب والسُّنَّة وإجماع المسلمين بإسقاط فرض العشاء، وها هم قدْ سلَّموا صحَّةَ صَلاة المغرب في وقت العشاء ليلةَ مزدلفةَ، وهو خروجٌ بها عن وقتها على مذهبهم، لكن جوَّزوهُ، وقالوا: هو جمعٌ للنُّسك، فأقلُّ الدَّرجات أن يوردَ ذلكَ عليهم شبهةً تَصيرُ بهم إلى قول مخالفيهم بصَلاتها في وقت المغرب، أو القول الآخر لجُمهور أصحابهم، وهو صَلاتها في وقت الصُّبح قضاءً أو أداءً، على ما هو القولُ الثاني.

هذا فيما يتعلَّق بالسبب لأداء الصَّلاة، أمَّا الشُّروطُ، فالطَّهارةُ وسترُ العورة واستقبالُ القبلة شروطٌ لصحَّة الصَّلاة، لكنَّها تسقُطُ في الضَّرورة، كفاقد الطَّهورَيْن والسُّترة وجاهل القبلة، والأركانُ كذلك، فالعاجزُ عن القيام في الصَّلاة، بل عن الركوع والسجود وهي أركان، صلَّى كيفَ أمكنَهُ، ولو بترك جميع هذه الأركان، كمن لا يمكنُهُ إلاَّ أن يُشيرَ إشارةً، ولا تسقُطُ عنهُ الصَّلاةُ بأيِّ سبَب من ذلكَ، فكيفَ نُسقطُها عن صحيح لم يقُم لهُ من العذْر إلاَّ دعوى انتفاء سبَب الصَّلاة وهو الوقتُ، وقد علمتَ ما فيه.

وفي الجملة فهذا قولٌ ظاهرُ السُّقوط والخطأ، وصاحبُهُ أحوجُ إلى الاعتذار عنهُ والاستغفار له، لا اعتماد قوله والمصير إليه.

القول الثاني: في صلاتها بعد غياب الشَّفَق في وقت الصُّبح المتيقَّن

هذا القولُ في الجملة لهُ قُوَّةٌ من جهة النَّظَر، ذلكَ أنَّ المواقيتَ الشَّرعيَّة صرَّحتْ بأنَّ العشاءَ إنَّما يقعُ وقتُهُ إذا غابَ الشَّفَقُ، وبوقت الصُّبح في مثل هذا الظَّرف نتيقَّنُ من

غياب الشَّفَق، والأصلُ أن يدخُلَ به وقتُ العشاء، فراعَيْنا التَّوقيتَ الشَّرعيَّ من هذه الجهة لابتداء العشاء، أمَّا وقوعُه في وقت الصُّبح فليس مُراداً لذاته، إنَّما لأمر خارج عن قُدرَة المكلَّف، وبهذا يسقُطُ الحرَجُ عنهُ.

لكن لو أجرَيْنا مقارنةً بينَ أن تُصلَّى العشاءُ في وقت المغرب وبينَ صلاتها في وقت الصُّبح، لفُقدان وقتها الطبيعيِّ، فبأيِّهما ألصَق؟

أصحابُ هذا القول من الحنفيَّة خاصَّةً، والحنفيَّة – كغيرهم – يقولونَ: صلاةُ الصُّبح نهاريَّة لا ليليَّة، والمغرب والعشاءُ ليليَّتان، والقرآنُ أجملَ ذكرَ المواقيت في وقتَين: ليل ونهار، فتأخيرُ صلاة اللَّيْل إلى النَّهار أحوجُ إلى البرهان من أداء الصلاة الليليَّة في الليل.

على أنَّ البرهانَ قد قامَ على صحَّة صلاة العشاء في وقت المغرب، وإن لم يقُلْ به الحنفيَّة، كما أشرتُ إليه فيما تقدَّم، وكما سيأتي.

إذاً هذا القولُ مع أنَّهُ خيرٌ من سابقه إلاَّ أنَّهُ ضعيفٌ أيضاً.

القول الثالثُ: التَّقديرُ لها

وهذا المسلكُ احتجُّوا له بما رواهُ مسلمٌ في صحيحه وغيرُهُ عن النَّواس بن سَمعانَ رَضي اللَّهُ عنه ضمنَ حديث طويل في خروج المسيح الدَّجَّال في آخر الزَّمان، قَالَ:

قُلْنا: يا رَسُولَ اللَّه، وَما لُبْثُه في الأرض؟ قَالَ: **أرْبعونَ يوماً، يومٌ كَسَنَة، ويومٌ كَشَهر، ويومٌ كجمُعَة، وسائرُ أيَّامه كأيَّامكم**. قُلْنَا: يا رَسُولَ اللَّه، فذلكَ اليومُ الَّذي كَسَنَة أتكفينا فيه صلاةُ يوم؟ قالَ: **لا، اقدُروا لَهُ قَدْرَهُ**.

قُلتُ: لا رَيْبَ أنَّ في هذا الحديث بُرهاناً على صحَّة التَّقدير لأوقات الصَّلاة حينَ يكونُ الليلُ والنَّهارُ على غير طبيعتهما المعتادة، وهو حُجَّةٌ لتقدير أوقات الصَّلاة وحساب الأيَّام بالسَّاعات، لا باللَّيل والنَّهار، بالنِّسبة إلى البلاد التي يستمرُّ فيها الليلُ أو النَّهارُ أربعاً وعشرينَ ساعةً فأكثر.

لكن في قضيَّتنا هذه ليسَ الأمرُ كذلكَ، فنحنُ لا تمرُّ بنا أربعٌ وعشرونَ ساعة كُلُّها نهارٌ أو كلُّها ليلٌ لنضطرَّ إلى هذا التَّقدير، بل يوجدُ عندنا الليل والنهار، وحديثُ الدَّجَّال في اليوم الذي هو كسنة مثلاً هو يومٌ تبلغ ساعاتُهُ الألوف، لا يتخلَّلُها ليلٌ أو نهارٌ، والأوقات من زوال ومصير ظلِّ الشَّيْء مثلَه وغروب شمس وشَفَق وطلوعِ فجرٍ وشمس موجودةٌ، لكنَّها اتَّسعت وطالت بحساب الوقت بالساعات، ممَّا جعلَ طولَهُ أيَّامَ سنة عُرفت بليل ونهار، فصورتُهُ إذاً على العكس من قضيَّتنا، فنحنُ قد فقدنا الوقتَ فيها.

وقد أحسنَ البرهانُ الحلبيُّ – من فقهاءِ الحنفيَّة – في رَدِّ الاستدلال بهذا الحديث على صحَّة التَّقدير، فَقالَ:

(ولو سُلِّمَ القياسُ فلا بُدَّ من المساواة، ولا مُساواةَ، فإنَّ ما نحنُ فيه لم يوجَدْ زمانٌ يُقَدَّرُ للعشاء فيه وقتٌ خاصٌّ، والمفادُ من الحديث أنَّه يُقَدَّرُ لكلِّ صلاة وقتٌ خاصٌّ بها ليسَ هو وقتاً لصلاة أُخرى، بل لا يَدْخُلُ وقتُ ما بعدها قبلَ مُضيِّ وقتها المقدَّر لها، وإذا مضى صارتْ قضاءً كما في سائر الأيَّام، فكأنَّ الزوالَ وصيرورةَ الظِّلِّ مثلاً أو مثلين وغروبَ الشمس وغيبوبةَ الشَّفَق وطُلوعَ الفجْر موجودةٌ في أجزاء ذلكَ الزَّمان تقديراً بحكم الشَّرع، ولا كذلكَ هنا، إذ الزَّمانُ الموجودُ إمَّا وقتٌ للمغرب أو وقتٌ للفجْر بالإجماع، فكيفَ يصحُّ القياسُ). حاشية ابن عابدين 364/1.

قُلتُ: فهذا بيانُ ضعْف الاستدلال لصحَّة مسلك التَّقدير لوقت صلاة العشاء، وما ذُكرَ من صور التَّقدير لا رَيْبَ أنَّ جميعَها لا تخلو من افتراض وقت لصلاة العشاء ضمنَ وقْت المغرب والشَّفَقُ موجودٌ لم يَغبْ، بمعنى أنَّ التَّقديرَ صارَ بنا إلى جمعِ الصَّلاتين المغرب والعشاء وإن لم تكونا في وقت متقارب؛ لأنَّ صلاتهما جميعاً حاصلَةٌ في وقت المغْرب المتيقَّن، ودعوى أنَّ هذا الوقت المقدَّر للعشاء هو وقتُها دعوى على خلاف الواقعِ والأدلَّة في المواقيت، أَضفْ إلى ذلكَ أنَّ فيها جلبَ حَرَجٍ شديد على النَّاس، وذلكَ أنَّ التَّوقيتَ المقدَّرَ لو افترضناه الساعة الحاديةَ عشرةَ ليلاً، والشَّفقَ يبقى إلى ما بعدَ الثانية عشرة حتَّى يختلط ببياض الصُّبح، فإنَّنا بذلكَ نقولُ:

من أَخَّرَ المغربَ بعذْر أو بغيره إلى ما بعدَ الحادية عشرةَ فقد أصبحتْ في حقِّه قضاءً لدخول وقت العشاء حسبَ التَّقدير، وإنْ كانَ متعمِّداً التَّأخيرَ إلى ذلكَ الوقت أَثمَ، ومن أسلَمَ بعدَ الحادية عشرة لم تلزمه المغرب على قول طائفة من العلماء، كذلكَ الحائضُ والنُّفَساءُ تطهران بعد الحادية عشرة على قول كثير من الفقهاء، وهذا حَرَجٌ بيِّنٌ يوردُهُ هذا التَّقديرُ المبنيُّ على بُرهان ضعيف الدَّلالة.

وأضعفُ صور التَّقدير القولُ الرَّابع، فإنَّهُ يلزمُ منهُ أن يُقدَّرَ لأوَّل وقت الصُّبح بنفس الأسلوب، وإذا حسبتَها لتاريخ (6/12 حزيران) حسبَ توقيت مدينة ليدز في بريطانيا، خلَصْتَ إلى أن يكونَ لوقت العشاء أربعُ دقائق فقط، من الساعة الثانية عشرة وسبع دقائق إلى الثانية عشرة وإحدى عشرة دقيقة، وفي التَّحقيق سترَى نفسكَ لو اخترتَ هذا الوقتَ قدْ صلَّيتَ العشاءَ ولمْ يغب الشَّفَقُ، فلم تجْن غيرَ مشقَّة السَّهر.

فخلاصةُ الجواب عن هذا المسلك أنَّهُ ضعيفٌ تأصيلاً وتفصيلاً.

القولُ الرابع: جمعُ صلاة العشاء إلى صلاة المغرب في وقت المغرب.

وهذا القولُ هو الباقي من هذه الأقاويل، وجديرٌ أن يكونَ هو الصَّحيح منها، فلنتبيَّن ذلك من دلالات الكتاب والسُّنَّة والنَّظر الصَّحيح:

دلالةُ القرآن:

يقولُ تعالى: ﴿**أَقم الصَّلاَةَ لدُلُوك الشَّمْس إلَى غَسَق اللَّيْل وَقُرْآنَ الْفَجْر**﴾ (الإسراء 78)

قالَ ابنُ عَطيَّةَ: "هذه بإجماع من المفسِّرينَ إشارةٌ إلى الصَّلوات المفروضة، فقالَ ابنُ عمرَ وابنُ عبَّاس وأبو بُردَةَ والحَسَنُ والجمهورُ: (دلوكُ الشَّمس) زوالُها، والإشارةُ إلى الظُّهر والعصر، و(غَسَقُ اللَّيل) أُشيرَ به إلى المغرب والعشاء، و(قرآنُ الفجر) أُريد به صلاةُ الصُّبح، فالآيةُ على هذا تعمُّ جميعَ الصَّلوات". وذكرَ قولاً آخرَ في أنَّ (الدلوك) الغروب، لكنَّهُ اختارَ الأوَّل وصَوَّبَهُ (المحرر الوجيز 9/160–162)

وهو قولُ جمهور المفسِّرينَ واللغويِّينَ، وقد قامت أدلَّةٌ عديدةٌ من السُّنَّة وكلام العرب على أنَّ الدُّلوك الزَّوال، ليسَ هذا موضع بسطها.

والمقصود هنا أنَّ هذه الآية أشارت إلى إجمال أوقات الصَّلاة بثلاثة أوقات:

1 – من زوال الشَّمس إلى اللَّيل، وهو وقتُ الظُّهر والعصر.
2 – الليل، وهو وقت المغرب والعشاء.
3 – الفجر، وهو وقت صلاة الصُّبح.

ولا ريبَ أنَّ السُّنَّةَ وَقَّتتْ لكُلٍّ من الخمس وقتاً محدَّداً، فصارَ المسلمونَ إليه، ولكنَّها ثبَتَتْ على مواقيت القرآن في العذْر والحاجة.

وهذا شبيهٌ بقول عائشةَ رضي اللَّهُ عنها في عدد ركعات الصَّلوات:

فَرَضَ اللَّهُ الصَّلاةَ حينَ فرَضَها رَكْعَتَيْن رَكْعَتَيْن في الحضَر والسَّفَر، فأُقرَّت صلاةُ السَّفَر، وزيدَ في صلاة الحضَر (رواه البخاري ومسلم).

فالمسافرُ يعودُ في عدد ركعات صلاته إلى أصْل فرض الصَّلاة فيصلِّي الرُّباعيَّة ركعتين، ولا ريب أنَّ هذا رفعٌ للحرَج عنهُ، كما هو الأصلُ في شرعيَّة قَصر الصَّلاة والفطر في رمضان، وإن كانَ الأمرُ قد ثبتَ رخصةً دائمةً وُجدَ الحرَجُ والمشقَّةُ أو انتفيا، صدقةً من اللَّه على عباده.

وقد روى عبد الرزَّاق الصَّنعانيُّ في مصنَّفه رقم (4417) عن شيخه معمر بن راشد (وهو من ثقات المحدثين وأئمَّتهم) قالَ:

سمعتُ أنَّ الصَّلاةَ جُمعت لقوله: ﴿**أَقم الصَّلاةَ لدُلُوك الشَّمْس إلى غَسَق اللَّيْل**﴾ فغَسَقُ الليل: المغربُ والعشاءُ.

دلالة السُّنَّة والنَّظر:

ولهذا المعنى ذاته كانَ النَّبيُّ ﷺ وأصحابُهُ يجمعونَ بينَ الصَّلاتين في السَّفَر، ولا خلافَ بينَ أحد من المسلمين أنَّ جمعَ المسافر بينَ الصَّلاتين هو جمع للظُّهر معِ العصر، وللمغرب مع العشاء، ولم يقُلْ أحدٌ إنَّهُ ممكن بينَ العصر والمغرب، أو بين العشاء والصُّبح، أو بينَ الصُّبح والظُّهر، ممَّا دَلَّ على تأكيد صحَّة هذا الاستدلال بالقرآن على أنَّ وقتَ الظُّهر والعصر واحدٌ في الأصل، وكذلكَ وقتُ المغرب والعشاء.

هذا بغضِّ النَّظر عن مخالفة بعضِ الفقهاءِ في جواز الجمع بينَ الصَّلاتين في وقت إحداهما، فإنَّ هؤلاء وافقوا عامَّةَ المسلمينَ على شرعيَّة جمع الظُّهر والعصْر في عرفةَ في وقت الظُّهر، والمغرب والعشاء في المزدلفة في وقت العشاء، وإن خالَفوا في السَّبب.

وقد تواترت الأدلَّةُ من السُّنَّة عن النَّبي ﷺ أنَّهُ كانَ يجمعُ بينَ الصَّلاتين في السَّفَر من حيثُ الجملةُ.

ولا ينبغي أن يَردَ خلافٌ في أنَّ الجمعَ لأجل رفع الحَرَج عن الأمَّة.

ولهذه العلَّة كذلك صَحَّ أنَّ النَّبيَّ ﷺ جمعَ بينَ الصَّلاتين في الحضَر وهو مقيمٌ غيرُ مُسافر، رفعاً للحرجِ عن أُمَّته، كما رَوى مسلم في صحيحه عن عبد اللّه بن عبَّاس رضي اللّهُ عنهما قالَ: جَمَعَ رَسُولُ اللّه ﷺ بينَ الظُّهر والعصر، والمغرب والعشاء، بالمدينة، في غير خوف ولا مطر.

قالَ سعيدُ بنُ جُبير: قُلتُ لابن عبَّاس: لم فَعَلَ ذلكَ؟ قالَ: كي لا يُحرجَ أُمَّتَهُ.

وفي بعض الرِّوايات الصَّحيحة عند مُسلم وغيره: "ولا سَفَر" بدل "ولا مطر".

وفي الحديث دلالةٌ على أنَّ الجمعَ ليسَ لعلَّة السَّفَر والخَوف ولا المَطَر، كما عُهدَ لأجله الجمعُ بينَ الصَّلاتين، إنَّما هو جمعٌ لغير علَّة سوى بيان الرُّخصَة ورفع الحرَج،

فالإنسانُ قد يعرضُ له الأمرُ فيشقُّ عليه الصَّلاةُ لوقتها، فلهُ حينئذ الجمعُ بينَ الصَّلاتين لعلَّته، ومن أجله ذهبت طائفةٌ من العلماء إلى جواز الجمع بينَ الصَّلاتين لأيِّ علَّة ما لم يتَّخذْهُ الإنسانُ عادةً، فيُخلَّ بالأصْل في أداء الصَّلاة لوقتها، ولا ريب أنَّ عاملَ التَّجرُّد من الهوى والاجتهاد فيما فيه مرضاةُ اللَّه تعالى أساسُ التَّحكُّم في ذلك.

كما قالتْ طائفةٌ بإلحاق صُور عديدة ممَّا يَردُ به الحرج كالوَحلِ من غير مطر، والظُّلمة الشَّديدة التي يَخشى الخروجَ فيها للصَّلاة، والريح والبرد الشَّديدين، والثَّلْجِ، بل قال بعضُهم: ما كانَ عُذراً يُبيحُ التَّخلُّفَ عن الجماعة فهو عُذْرٌ للجمع بينَ الصَّلاتين.

نعم، للفقهاء خلافٌ في العُذْر الذي يُبيحُ الجمعَ، كما لهم خلافٌ في وقت الجمع، تقديماً أو تأخيراً، أو ما سُمِّيَ بالجمع الصُّوريِّ، لكنَّهم اتَّفقوا أنَّ الجمعَ لرفع الحرج.

وقولُ من ذهبَ من الفقهاء إلى جواز الجمع تقديماً وتأخيراً هو أصحُّ مذاهبهم، إذ الرُّخصةُ في ذلك للحاجة، فأيُّ صورة حقَّقت المطلوبَ ورفعَت الحرَجَ فهي داخلةٌ في جملة الرُّخصة.

وفي ذلك تفصيلُ يطولُ، شرحْتُهُ في كتاب أحكام الجمع بين الصَّلاتين.

فبعدَ هذا الإيضاح نعودُ إلى أصل مسألتنا في افتقاد وقت صلاة العشاء المميِّز لها عن وقت المغرب والصُّبح، فنقول:

إذا كانت الشَّريعةُ صَحَّحت الجمعَ بينَ الصَّلاتين في وقت إحداهما رفعاً للحرج مع وجود الوقت لكلٍّ منهما، ممَّا أفادَ أنَّ الحاجةَ والعذْرَ يُصيِّرُ وقتَ كُلٍّ من الصَّلاتين وقتاً للأخرى من غير ضرورة، فما نحنُ بصدده يجعلُ وقتَ المغرب وقتاً للعشاء ضرورةً، لفقدان وقت الأخرى، وهذا من أبين التَّمثيل لما يُسمَّى بطريق "قياس الأولى" أو "القياس الجلي" أو "فحوى الخطاب".

وبه يظهرُ لكَ أنَّ أصحَّ المسالك في شأن صلاة العشاء في هذه البلاد حينَ يُفتَقَدُ وقتُها هو جمعها إلى صلاة المغرب في وقت المغرب.

وبهذا يزولُ الحرجُ وينتفي.

ولا يصحُّ الاعتراضُ عليه: بأنَّ مدَّتَهُ تطولُ نحو ثلاثة أشهر في السَّنة، وهذا يُعوِّدُ النَّاسَ على التَّهاون في شأن الصلاة لوقْتها، فإنَّهُ اعتراضٌ غيرُ سديد من جهة أنَّ هذه الرُّخصةَ لعلَّة انعدام الوقت الخاصِّ بالعشاء، فلا يصحُّ القولُ: إنَّ النَّاسَ تتهاونُ بالصَّلاة لوقتها، إنَّما يُقالُ ذلكَ لو وُجدَ وقتٌ للعشاء فواظَبَ النَّاسُ على جمع الصَّلاتين من غير حاجة مُلْجئَة.

على أنَّهُ ينبغي أن يُدْرِكَ أنَّ الرُّخصةَ تبقى مستمرَّةً ما استمرَّ سبَبُها، ألا تَرى أنَّ النَّبيَّ ﷺ كانَ يُواظبُ على قصر الصَّلاة ما دامَ مسافراً حتى يرجعَ إلى المدينة؟ ولو استمرَّ المطرُ بالنَّاس شُهوراً لبقيتْ لهم رُخصةُ الجمع بينَ الصَّلاتين، ولو استمرَّ بالمرأة حملٌ ورضاعٌ سنينَ طويلةً لبقيتْ لها رُخصةُ الفطر في رمضان، وهكذا الشَّأنُ في كُلِّ رُخصة، ما دام العذْرُ قائماً حتَّى يزولَ.

وبعد أنْ علمتَ أنَّ هذا هو أصحُّ هذه المسالك فربَّما يَردُ في ذهنكَ تساؤلٌ:

أينَ كانَ الفقهاءُ الذينَ تعرَّضوا لهذه المسألة من هذا المخرج معَ وضوحه؟

فالجوابُ: أنِّي قدَّمتُ لكَ أنَّها مسألةٌ لَمْ تُعطَ حظَّها من البحث والمناقشة، سيَّما عندَ غير الحنفيَّة من الفقهاء، والحنفيَّة أكثرهم كذلكَ، إنَّما يكتفونَ بالإشارة إليها بكلمات معدودات، ومن تنفَّسَ فيها منهم، لم يحرِّرْها بما يُزيلُ الاشتباه، ومن جهة أُخرى – وهي الأهمُّ – أنَّ الحنفيَّةَ لا يَقولونَ بشرعيَّة الجمع بينَ الصَّلاتين في وقت إحداهما، سوى الجمع في عرفةَ ومزدلفة، كما أشرتُ إليه آنفاً، من أجله لم يتطرَّقوا إليه.

وبهذا ينتهي المقصودُ في بيان حكم هذه المسألة، فإن كانَ صواباً فمن اللَّه وحده، وإنْ كانَ خطأً فمن نفسي ومن الشَّيطان، وأستغفرُ اللَّهَ من الزَّلل.[1]

1– للمؤلف تفصيل هذه الخلاصة في دراسة مفصلة في كتابين، أحدهما في المواقيت والثاني في الجمع بين الصلاتين.

ملحق :
دراسة نصوص الأَحاديث في تحديد مواقيت الصلاة

الأحاديثُ في إمامة جبريلَ: عَنْ أبي مَسْعود الأنصاريِّ، عَبد الله بن عَبَّاس، وَجابر بن عَبد الله الأنْصاريِّ، وأبي هُرَيْرَةَ، وأبي سَعيد الخُدْريِّ، وعَمْرو بن حَزْم.

الأحاديثُ في الأداءِ الفعليِّ للصَّلوات من قبَلِ النَّبيِّ ﷺ لبَيان جَميعِ المواقيت: عَنْ أبي مَسْعود الأنصاريِّ، وأبي بَرْزَةَ الأسْلميِّ، وجابر بن عَبْد الله، وبُرَيْدَةَ بن الحُصَيْب الأسْلَميِّ، وأبي موسَى الأشْعريِّ، وأَنَس بن مالك.

وفي بَيان بَعْض أفراد المواقيت:

في الظُّهْر: عَن جابر بن سَمُرَة، وَعَبْد الله بن مَسْعود، وعَبْد الله بن عُمَرَ.

وفي العَصْر: عَنْ عائشةَ أمِّ المؤمنينَ، وأنَسِ بن مالك، وَرافِعِ بن خَديج، وعليِّ بن شَيْبانَ، وأبي أرْوَى الدَّوسيِّ، وأبي سَعيد الخُدْريِّ، وأبي هُرَيْرة.

وفي المغرب: عَن رافع بن خَديجٍ، وأنَس بن مالك، وَزَيْد بن خالد الجُهَنيِّ، وجابر بن عَبْد الله، وأبِي طَريف الهُذَليِّ، وَرَجُلٍ من أسْلَمَ، وسَلَمَة بن الأكْوَعِ، وأبي أيُّوبَ الأنْصاريِّ، وعُقْبَةَ بن عامر الجهنيِّ، والسَّائب بن يزيد، وَالعبَّاس بن عبد المطَّلب، وأبي بَصْرَةَ الغفاريِّ، وزَيْد بن ثابت.

وفي العشاءِ: عَن عائشَةَ، وَزَيْد بن خالد الجُهَنيِّ، وأَنَس بن مالك، وعَبْد الله بن عُمَر، وأبي سَعيد الخُدْريِّ، وأبي هُرَيْرَة، والنُّعمان بن بَشير.

وفي الفَجْر: عَن أنَس بن مالك، وَجابر بن عَبْد الله، وعُرْوَةَ بن مُضرِّس، وعَبْد الله بن عبَّاس، وَعائشَة، وأنَس بن مالك، وعَبْد الله بن عُمَر، وعليِّ بن أبي طالب، وحُذَيْفَةَ بن اليَمان، وَرافع بن خَديج، وأبي هُرَيْرَةَ، وآخرينَ.

الأحاديثُ القوليَّة في المواقيت: من حديث عَبْدالله بن عَمْرو بن العاص، وأبي هُرَيْرَةَ.

أوَّلُ الظُّهر: (ج: زالَت الشَّمس وكانَ الفَيءُ قَدْرَ الشِّراك).

ن: زاغَت (في روايَة: مالَت. وفي روايَة: دَلَكَت) الشَّمْسُ. وفي روايَة: حين تَدحَضُ (في لَفظ: تَزول) الشَّمْسُ. وفي حديث: حينَ زالت الشَّمْسُ والقائلُ يَقولُ: قَد انْتصَفَ النَّهارُ.

ن ق: إذا زالَت الشَّمْسُ عن بَطْن السَّماء.

آخرُ الظُّهر: (ج: حين كانَ ظلُّ الشَّيء مثْلَه، ولَفظُ الحديث: لوَقْت العَصْر بالأمْس).

ن ق: وقتٌ إلى أن يَحْضُرَ العَصْرُ. وفي لَفظ: وكانَ ظلُّ الرَّجُل كطوله، ما لم تَحضُر العَصْرُ. وفي حَديث: قَريباً من وَقْت العصْر بالأمْس) وفي حَديث: (وآخرَ وَقْتها حين يَدْخُلُ وَقْتُ العَصْر)

أوَّلُ العَصْر: (ج: حينَ كانَ ظلُّ الشَّيء مثْلَه).

ن: (وَالعَصْرَ بَيْنَ صَلاتَيْكُم هاتَيْن). تفسيرُه ما وَرَد في روايَة أخرَى للحديث، وهُوَ عن أنَس: (ويُصَلِّي العَصْرَ بَيْنَ صَلاتَيْكُم الأولى وَالعَصْر) وكانَ أنَسٌ يَعيبُ على النَّاس تأخيرَهم العَصْرَ.

ن: الشَّمسُ مُرتَفَعةٌ بَيضاءُ نَقيَّةٌ لم تَدخُلها صُفرَة. يَسير الإنسانُ بعدَها (في حَديث: سَيْرَ العَنَق) إلى ذي الحُليفَة فَيَصلُ قبلَ الغُروب [بقَدر. وفي حَديث: وأحَدُنا يَذْهَبُ إلى أقصَى المدينَة ثَمَّ يرجعُ والشَّمْسُ حَيَّةٌ، وفي حَديث: إلى العَوالي والشَّمسُ مُرتَفعَةٌ [وهيَ نحوُ أربَعة أميال من المسجد على ما جاءَ في بعْض الأحاديث]. (وفي روايَة ضَعيفَة: يأتي أحدُهم ذا الحُليفَة يَمْشي، فيأتيها ولم تَغب الشَّمْسُ، وهيَ على فَرسَخَيْن)

ن: في روايَة صالحَة من حديث جابر: حينَ كانَ الفَيْءُ قَدْرَ الشِّراك وَظلِّ الرَّجُل) وفي رواية: (حينَ ظَنَنّا أنَّ ظلَّ الرَّجُل أطوَلُ منْهُ).

(ن ق: إنَّ أوَّلَ وَقْت صَلاة العَصْر حين يَدْخُلُ وَقْتُها).

آخرُ العَصْر: (ج: حينَ كانَ ظلُّ الشَّيء مثْلَيْه)

(ن ق: ما لم تَصْفَرَّ الشَّمْسُ ويَسْقُطْ قَرْنُها الأوَّلُ) وفي حديث: (وَإنَّ آخرَ وَقْتها حينَ تَصْفَرُّ الشَّمْسُ).

(ن: والشَّمْسُ آخرَ وَقْتها) وفي حَديث: (وَالشَّمْسُ بَيْضاءُ [وفي لفظ: حَيَّةٌ]، أخَّرَها فَوْقَ الَّذي كانَ. وفي روايَة: والشَّمْسُ بَيْضاءُ نَقيَّةٌ لم تُخالطْها صُفْرَةٌ). وفي حَديث: (انصرَفَ منها وَالقائلُ يَقولُ: قَد احمرَّت الشَّمْسُ). وفي روايَة: (وصلَّى العَصْرَ وَقَد اصْفَرَّت الشَّمْسُ أو قالَ: أمْسَى).

وفي آخر العَصْر أيضاً حَديثُ: «**مَنْ أدْرَكَ رَكْعَةً منَ العَصْر قَبْلَ أن تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أدْرَكَ العَصْرَ**» متَّفق عليه.

أوَّلُ المغرب: (ج: حين وَجَبت (غابَت) الشَّمس وحَلَّ فطْرُ الصَّائم)

(ن: سُقوط الشَّمس، وفي حَديث: وَجَبَت الشَّمْسُ. وفي حَديث: وَقَعَت. وفي حَديث: غابَت. وفي روايَة: تَغرُبُ. وفي حَديث: وَقَعَ (وفي لَفْظ: غابَ) حاجب الشَّمْس)، وفي حَديث: وَتَوارت بالحجاب. وفي أحاديث: ينصَرفونَ منها وهُم يُبصرونَ مَواقعَ نَبْلهم،

ن ق: ذكَر صلاةَ العَصْر، وقالَ: (وَلا صَلاةَ بَعْدَها حَتَّى يَطْلُعَ الشَّاهدُ، وَالشَّاهدُ النَّجْمُ)

آخرُ المغرب: (ج: لوَقتها بالأمْس لم يُؤخِّرها)

(ن: قَبل غَيْبوبَة الشَّفَق (أو: قبلَ [وفي حديث: قُبَيل] أن يَغيبَ الشَّفَقُ). وفي حديث:

كادَ يَغيبُ بياضُ النَّهار، وَهُوَ أوَّلُ الشَّفَق فيما يُرَى)

(ن ق: وَقْتٌ إلى أن يَسْقُطَ (في رواية: يَغيبَ) الشَّفَقُ، في رواية: ما لم يَسْقُط ثَورُ الشَّفَق)، وفي حديث: (وَإنَّ آخر وَقْتها حين يَغيبُ الأُفُقُ).

[ضُبطَت هذه اللَّفظَةُ في بَعْض المصادر: نور، وهُوَ في طَبعات بعض الكُتُب غَير المحرَّرة، فالأشْبَهُ أن يَكونَ تَصحيفاً، وفي بَعْضها: فَور. وبالثَّاء المثلَّثة في أكثَر الأصول المحرَّرة].

ووَقَعَ في روايَة: (ووقتُ المغرب إلى أن تذهبَ حُمْرَةُ الشَّفَق) وهذا نَصٌّ على أنَّ الشَّفَقَ الحُمْرَة.

قال ابنُ خُزيمة: "فلو صَحَّت هذه اللَّفظةُ في هذا الخبر لكانَ في هذا الخبر بَيانُ أنَّ الشَّفَقَ الحُمْرَةُ، إلاَّ أنَّ هذه اللَّفظَةَ تَفَرَّدَ بها محمَّد بن يَزيدَ إن كانت حُفظَت عنه، وإنَّما قالَ أصْحابُ شعبةَ في هذا الخبر: (ثَوْرُ الشَّفَق) مكانَ ما قال محمَّدُ بن يزيد: حُمْرَة الشَّفَق".

أوَّلُ العشاء: (ج: حين غابَ الشَّفَق. وفي روايَة: حينَ ذَهَبَ شَفَقُ اللَّيل).

(ن ق: وَإنَّ أوَّلَ وَقْت العشاء الآخرَة حينَ يَغيبُ الأُفُقُ).

(ن: حينَ غابَ الشَّفَقُ. وفي حَديث: حينَ غَيْبوبَة الشَّفَق. وفي حَديث: حينَ يَسْوَدُّ الأُفُق). وفي حَديث: (حين ذَهَبَ بَياضُ النَّهار وَهُوَ الشَّفَقُ)

آخرُ العشاء: (ج: حينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيل الأوَّل. وفي روايَة: حينَ ذَهَبَ ساعَةٌ منَ اللَّيْل).

(ن: لا يُبالي بتَأخير العشاء إلى ثُلُث اللَّيْل، ثمَّ قالَ: إلى شَطْر اللَّيْل. وفي بعض الرَّوايات دونَ تردُّد: إلى نصف اللَّيل). وفي حديث: (صَلاَّها بعدما ذهبَ ثُلُثُ اللَّيْل)، وفي حَديث: (قَريب من شَطْر اللَّيْل).

(ن ق: وَقْتٌ إلى نصف اللَّيْل) وفي روايَة: (نصْف اللَّيل الأوْسَط) وفي حَديث: (وإنَّ آخرَ وَقْتها حين ينتَصفُ اللَّيْلُ). وفي حديث عائشةَ في تأخير النَّبيِّ ﷺ مرَّة لصلاة العشاء قالت: (ذَهَبَ عامَّةُ اللَّيْل).

أوَّلُ الفَجْر: (ج: حينَ طَلعَ. وَفي روايَة: بَرَق. وفي روايَة: سَطَعَ. وفي روايَة: انْشَقَّ. وفي روايَة لِيِّنَة: أضاءَ) الفَجرُ وحرمَ الطَّعامُ والشَّرابُ على الصَّائم).

(ن: بغَلَس. وفي رواية: حين انشقَّ الفَجْرُ والنَّاسُ لا يَكادُ يَعْرِفُ بعْضُهُم بَعْضاً،

(ن ق: من طُلوع الفَجْر) وفي حَديث: (وَإنَّ أوَّلَ وَقْت الفَجْر حينَ يَطْلُعُ الفَجْرُ).

وفي روايَة ضَعيفَة جدًّا: (يُصلِّي الفَجْرَ حينَ يَغْشى النُّورُ السَّماءَ)

آخرُ الفَجْر: ج: حينَ أسْفَرَت الأرْضُ. في روايَة: أسْفَرَ قَليلاً. وفي حديث: نَوَّرَ بدل أسْفَرَ، وفي روايَة: والنُّجومُ باديَةٌ مُشْتَبكَةٌ. لكن في روايَة أخرَى: أسْفَرَ جدًّا، وفُسِّرَت في روايَة ثابتَة: حتَّى لا أرَى في السَّماء نَجْماً. وفي روايَتين ثابتَتين أيضاً: حينَ كادَت الشَّمْسُ تَطْلُعُ.

(ن: يَنْفَتلُ من صَلاة الغَداة حينَ يَعْرفُ الرَّجُلُ جَليسَهُ) وفي حَديث: (انْصَرَفَ منها وَالقائلُ يَقولُ: قَد طَلَعَت الشَّمْسُ أو كادَت) وفي حَديث: (إلى أن يَنْفَسحَ البَصَرُ)

(ن ق: وقتٌ إلى أن يَطْلُعَ قَرْنُ الشَّمس الأوَّلُ. وفي لفظ: ما لم تَطْلُع الشَّمسُ). وفي حَديث: (وَإنَّ آخرَ وَقْتها حينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ).

وفي آخر الفَجر أيْضاً حَديثُ: «**مَنْ أدْرَكَ رَكْعَةً منَ الصُّبْح قَبْلَ أن تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أدْرَكَ الصُّبْحَ**» مُتَّفق عليه.

هذه خُلاصَةُ ما وَرَدَت به ألْفاظُ الرِّوايات الثَّابتَة في مَواقيت الصَّلَوات الخَمْس ابتداءً وانْتهاءً، ويُلاحَظُ منْها الحَسْمُ في الأوْقات التَّاليَة:

1– ابتداءُ زَوال الشّمْس إلى جهَة الغُروب بَعْد استوائها في مُنتَصَف النَّهار: ابتداءُ وَقْت الظُّهْر.

2– غُروبُ الشَّمْس بغياب قُرْصها عَن سَطْح الأرْض: انتهاءُ وَقْت العَصْر، وابتداءُ وَقْت المغرب.

3– طُلوعُ الشَّمْس، وظاهرُ الرِّوايات بُزوغُ جَميع قُرْصها فَوْقَ سَطْح الأفُق: انتهاءُ وَقْت الصّبح.

كَما يُلاحَظُ منها عَدَمُ الحَسْم بعَلامَة قَطعيَّة بخُصوص الأوقات التَّاليَة:

1– الفَصْل بينَ نهايَة الظُّهْر وبدايَة العَصْر.

فألفاظُ الأحاديث تُداخلُ بينَ الصَّلاتين، وله ذلكَ من سرِّ شَرعيَّة الجَمْع بينَهما للحاجات، كَما أنَّ إليه يَعودُ قَوْلُ مَن قالَ من أهل العلم: إذا طَهُرَت الحائضُ في وقت العَصْر صلَّت الظُّهْرَ أيضاً.

2– الفَصْل بينَ نهايَة وَقْت المغرب وبدايَة وَقْت العشاء، حيثُ رَبَطَت النُّصوصُ ذلكَ بغياب الشَّفَق، ولم تَحْسم النُّصوصُ المرادَ بالشَّفَق: ها هُوَ الحُمْرَةُ أم البَياضُ.

والَّذي ثَبَتَ لي من خلال التتبُّع الحَصْريِّ للنُّصوص من السُّنَّة والأثَر:

أ– عَدَمُ ثُبوت نَصٍّ من السُّنَّة يُفسِّرُ الشَّفَقَ بالحُمْرة، إنَّما رُويَ فيها خَبران:

أحدُهما خالفَ رَجُلٌ من أصْحاب شُعبَةَ بن الحجَّاج فرَوى عنْهُ في حديث عَبدالله بن عَمْرو في المواقيت: (وقتُ المغرب إلى أن تذهبَ حُمْرَةُ الشَّفَق)، وعامَّةُ أصْحاب شُعبَةَ الحُفَّاظ يَقولونَ عنْهُ: (ثَوْرُ الشَّفَق) رَوى ذلكَ وبيَّنه أبو بَكْر بنُ خُزَيمَةَ، والمعنى: ثوَرانُهُ وانتشارُهُ.

وثانيهما: ما رُويَ عَن ابن عُمَرَ أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: (الشَّفقُ الحُمْرَة)، ولا يثْبتُ عنْهُ إنَّما الصَّحيحُ أنَّه موْقوفٌ، جزَمَ به البيهقي.

ثُمَّ الآثارُ في ذلكَ عن بَعْضِ السَّلَف كابن عُمَرَ، مُعارَضَةٌ بالقَوْل الآخَر لآخَرينَ منهم، كابن عَبَّاس وأنَس وأبي هُرَيْرَةَ، أنَّ الشَّفق: البَياض، على أنَّ الأثَرَ لا يَكونُ حجَّةً في نَفسه تأصيلاً، وجائزٌ أن يَكونُ اللَّفظُ يُطْلَقُ عليه بالاشتراك، فيُبْحَثُ عن مُرجِّح.

ب- تَفسيرُ الشَّفَق بالبَياض، تؤيِّدُه بَعْضُ ألفاظ الأحاديث الثَّابتَة، حيثُ ثَبَتَ من حَديث أبي مَسعود الأنصاريِّ في صَلاة النَّبيِّ ﷺ، قالَ: (ويُصَلِّي العشاءَ حينَ يَسْوَدُّ الأفق) أخرجَه أبو داوُدَ وابنُ خزيمة. ومن حديث جابر بن عبد الله عندَ ابن خزيمة والطَّبرانيِّ في "المعجم الأوسَط" وهُوَ صَحيحٌ: (ثمَّ أذَّنَ للعشاءَ حينَ ذَهَبَ بياضُ النَّهار وهو الشَّفَقُ).

ويُلاحَظُ: أنَّ اشتباهَ الفَصْل بينَ نَهايَة المغرب وبدايَة العشاء داخَلَ وَقْتَهما عنْدَ الجَمْع بينَهُما.

3- آخرُ وَقْت العشاء. لم تَتَجاوَزْ به النُّصوصُ الصَّريحَةُ مُنْتَصفَ اللَّيل، لكن في قول عائشَةَ: (حتَّى ذَهَبَ عامَّةُ اللَّيْل) ما كانَ مُستنداً لبَعْض العُلماء في استمرار وَقْتها إلى طُلوع الفَجْر.

واعتَضَدَ ذلكَ بقَوْله ﷺ لما نامُوا عَنْ صَلاة الصُّبْح حتَّى طَلَعَت الشَّمْسُ: «**أمَا إنَّهُ لَيْسَ في النَّوْم تَفْريطٌ، إنَّما التَّفْريطُ على مَن لَم يُصَلِّ الصَّلاةَ حَتَّى يَجيءَ وَقْتُ الصَّلاة الأخْرَى**» أخرَجه مُسلمٌ.

كَما أنَّ فيه بَعْضَ الآثار عَن السَّلَف، فقد صَحَّ عَنْ عُبَيْد بن جُرَيْج (وهُوَ من ثقات تابعي المدينَة)، أنَّهُ قالَ لأبي هُرَيْرَةَ، رَضيَ الله عنهُ: ما إفراطُ صَلاة العشاء؟ قالَ: طُلوعُ الفَجْر. (1)

وَرُويَ عَن ابن عَبَّاس هذا الرَّأيُ بإسناد ضَعيف. (2)

1- أخرَجه الطَّحاويُّ في شرح مَعاني الآثار (159/1) بإسناد صَحيح.

2- أخرَجه عبدُ الرَّزَّاق في المصنَّف (584/1) وابنُ المنذر في الأوسط (345/1) وفيه ليثُ بنُ أبي سُليم، وهُوَ ضَعيف.

ولكَ أن تَقول: هذا مُعارَضٌ بقَوْلِ عُمَرَ بن الخطَّاب فيما كَتَبَ به إلى أبي موسَى في شأن الصَّلوات الخَمْس: (وَصَلِّ العشاءَ إذا غابَ الشَّفَقُ، إلى حين شئتَ، فَكان يُقالُ: إلى نصْف اللَّيْل دركٌ، وَما بَعْدَ ذلكَ إفراطٌ). [3]

4- تَفسيرُ الفَجْر الموجب على الصَّائم الإمْساكَ، والمعلم بدُخول وَقْتِ الصَّلاة.

وَالعَلاقَةُ بينَ الأمرَيْن مُتلازمَةٌ بدَلالَة الكتاب والسُّنَّة.

فَقالَ تَعالى: ﴿**وَكُلوا واشْرَبُوا حتَّى يَتَبيَّنَ لَكُمُ الخيطُ الأبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ، ثُمَّ أتِموا الصِّيامَ إلى اللَّيْلِ**﴾ [البقرة: 187].

وعَن عائشَة، رَضيَ الله عنها: أنَّ بلالاً كانَ يُؤذِّنُ بليل، فقالَ رَسولُ الله ﷺ: «**كُلُوا واشْرَبُوا حتَّى يُؤذِّنَ ابنُ أمِّ مكتوم، فإنَّه لا يؤذِّنُ حتَّى يَطْلُعَ الفَجْرُ**» مُتَّفقٌ عليه.

نَعم، ميَّزَت النُّصوصُ بيْنَ الفَجْرَيْن: الكاذب، والصَّادق، وجاءَت فيه أخْبارٌ ثابتَةٌ:

فَقَد أشارَ إلى ذلكَ حَديثُ ابن مَسْعود في الصَّحيحَين في ذكْر أذان بلال الَّذي كانَ يَكونُ باللَّيل، إلى وَصْف الفَجْر الَّذي يوجبُ الإمساكَ أنَّه المعتَرضُ وليس المستَطيلَ.

يؤيِّدُهُ حَديثُ سَمُرَةَ بن جُنْدُب، قالَ: قالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**لا يَغُرَّنَّكُم من سَحُورِكُمْ أذانُ بلال، وَلا بَياضُ الأفُقِ المسْتَطيلِ هكَذا، حتَّى يَسْتَطيرَ هكَذا**» أخرَجه مُسلمٌ، وفي لَفظ له: «**وَلا هَذا البَياضُ حتَّى يَسْتَطيرَ**»، وفي لَفَظ آخرَ له: «**وَلا هَذا البَياضُ حتَّى يَبْدُوَ الفَجْرُ**» أو قالَ: «**حتَّى يَنْفَجرَ الفَجْرُ**»، وفي رواية صَحيحَة لأحمَدَ: «**وَلا الفَجْرُ المستَطيلُ، وَلكن الفَجْرُ المسْتَطيرُ في الأفُقِ**»، وفي لَفظ آخرَ له صَحيح أيْضاً: «**وَلا بَياضٌ يَتراءَى بأعْلَى السَّحَرِ**». [4]

3- أخرَجه عَبدُ الرَّزَّاق في المصنَّف (535/1) بإسناد صَحيح.

4- وفي مَعنى ذلكَ أيضاً من حديث ثَوبانَ وأبي موسى الأشْعَريِّ.

وعَنْ طَلْق بن عليٍّ، قالَ: قالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**كُلُوا وَاشْرَبُوا، وَلا يَهيدَنَّكُم السَّاطِعُ المصْعَدُ، فكُلُوا وَاشْرَبُوا حتَّى يَعْتَرِضَ لكُمُ الأحمرُ**». أخرَجَه أحمَدُ وأبو داوُدَ والترمذيُّ وحَسَّنه.

وإنَّما الاشتباهُ وَالإشْكالُ في قَدْر انْكشاف ذلكَ النُّور الفاصل وظُهوره: هَل ابتداؤُه أم انتشارُه؟ ولمن من النَّاظرينَ؟ هل للفلكيِّ الماهر؟ وأيْضاً، فهَل بالعَيْن المجرَّدة أم بالمجاهر؟

أضَعُ بَينَ أيديكُم هذه الجُمْلَة من النُّصوص الثَّابتَة الواجب أخْذُها بالاعتبار:

1– تقدَّم منْ ألفاظها في المواقيت في أوَّل وَقْت الفَجْر: في حَديث جبريلَ: حينَ طَلعَ. وَفي روايَة: بَرَق. وفي روايَة: سطَع. وفي روايَة: انْشَقَّ.

2– وَعَنْ عَديِّ بن حاتم، رَضيَ الله عنهُ، قالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿**حَتَّى يَتَبَيَّنَ لكُمُ الخَيْطُ الأبْيَضُ منَ الخَيْط الأسْوَد**﴾، عَمَدْتُ إلى عقال أسْوَدَ وَإلى عقال أبْيَضَ، فَجعَلْتُهما تَحْتَ وسادَتي، فجَعَلْتُ أنْظُرُ في اللَّيْل فَلا يَسْتَبينُ لي، فَغَدَوْتُ على رَسُول الله ﷺ فَذَكَرْتُ لهُ ذلكَ، فَقالَ: «**إنَّما ذلكَ سَوادُ اللَّيْل، وبَياضُ النَّهار**» متَّفقٌ عليه.

3– وعَنْ سَهْل بن سَعْد، قالَ: أنْزلَتْ: ﴿**وَكُلوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأبْيَضُ منَ الخَيْط الأسْوَد**﴾ [البقرة: 187]، وَلَم يَنزلْ: "منَ الفَجْر"، فَكانَ رجالٌ إذا أرادُوا الصَّومَ رَبطَ أحَدُهُم في رجْله الخَيْطَ الأبْيَضَ وَالخَيْطَ الأسْوَد، وَلَم يَزَلْ يَأكُلُ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُ رؤْيَتُهما، فأنْزَلَ الله بَعْدُ: "منَ الفَجْر"، فَعَلموا أنَّهُ إنَّما يَعْني اللَّيْلَ وَالنَّهار. مُتَّفقٌ عليه.

4– وعَن زرِّ بن حُبَيْش، قالَ: قُلْتُ لحُذَيْفَةَ: أيُّ ساعَة تَسَحَّرْتُم مَعَ رَسُول الله ﷺ؟ قالَ: هُوَ النَّهارُ إلاَّ أنَّ الشَّمْسَ لَم تَطْلُع. حديثٌ صَحيحٌ، أخرجَه أحمَدُ والنَّسائيُّ وابنُ ماجة.

وفي روايَة لأحمَد، عَن زرِّ بن حُبَيْش، قالَ: تَسَحَّرْتُ، ثُمَّ انْطَلَقْتُ إلى المسْجد، فَمَرَرْتُ بمَنْزل حُذَيْفَةَ بن اليَمان، فَدَخَلْتُ عَلَيْه، فأمَرَ بلقْحَة فَحُلبَت، وَبقدْر

فَسُخِّنَتْ، ثُمَّ قالَ: ادْنُ، فَكُلْ، فَقُلْتُ: إنِّي أُريدُ الصَّوْمَ، فَقالَ: وَأنا أُريدُ الصَّوْمَ، فأكَلْنا وَشَرِبْنا، ثمَّ أتَيْنا المسْجِدَ، فَأقيمَت الصَّلاةُ، ثمَّ قالَ حُذَيْفَةُ: هَكَذا فَعَلَ بي رَسُولُ الله ﷺ، قلتُ: أبَعْدَ الصُّبْحِ؟ قالَ: نَعَمْ، هُوَ الصُّبْحُ غَيْرَ أن لَم تَطْلُع الشَّمْسُ. [5]

5– وَمِنَ الأثَر:

– عَن السَّائب بن يَزيدَ، قالَ: أمَرَ عُمَرُ بنُ الخطَّاب أُبيَّ بنَ كَعْب وتَميماً الدَّاريَّ أن يَقوما للنَّاس بإحدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، قالَ: وَكانَ القارئُ يَقرأ بالمئين، حتَّى كُنَّا نَعتَمدُ على العصيِّ من طُول القيام، وَما كُنَّا نَنْصَرفُ إلاَّ في فُروع الفَجْر. [6]

قالَ أبو السَّعادات ابنُ الأثير: "فَرْعُ كُلِّ شَيء أعلاهُ. ومنهُ حديثُ قيام رَمَضانَ: فَما كُنَّا نَنْصرفُ إلاَّ في فُروع الفَجْر". [7]

– وعَن أبي الضُّحى مُسْلم بن صُبيح، قالَ: جاءَ رَجُلٌ إلى ابن عبَّاس يَسْألُهُ عَن السُّحور، فقالَ له رَجلٌ من جُلَسائه: كُل حتَّى لا تَشُكَّ، فَقالَ لهُ ابنُ عبَّاس: إنَّ هذا لا يَقولُ شَيئاً، كُل ما شَكَكْتَ حتَّى لا تَشُكَّ. [8]

5– ممَّا يُستأنَسُ به شاهداً لهذا ممَّا يدلُّ على اعتناء حُذَيْفَةَ بحفظ هذا الحُكْم: ما أخرَجه ابنُ أبي شَيبَة في مُصنَّفه (11/3) بإسناد صَحيح إلى التَّابعيِّ الفَقيه عامر الشَّعبيِّ، قالَ: كانَ حُذَيْفَةُ يعجِّلُ بعْضَ سحوره ليُدْرِكَ الصَّلاةَ مَعَ رَسُول الله ﷺ، فبلغَ ذلكَ النَّبيَّ ﷺ، فكانَ يُرْسلُ إليه فيأكُلُ مَعَهُ حتَّى يَخرُجا إلى الصَّلاة جَميعاً.

6– أخرَجه مالكٌ في الموطَّأ (رقم: 302) وإسنادُهُ صَحيحٌ.

7– النِّهاية في غريب الحديث (436/3).

8– أخرَجه ابنُ أبي شَيبة (25/3) وإسنادُهُ صَحيحٌ.

ملحق

في تحقيق الرواية في تقدير المواقيت في الأيام الطوال

عَن النَّوَّاس بن سَمْعانَ الكلابيِّ، قالَ:

ذَكَرَ رَسُولُ الله ﷺ الدَّجَّالَ ذات غَداة (فذكَرَ حديثاً طَويلاً) وفيه:

قُلْنا: يا رَسُولَ اللَّه، وَما لُبْثُه في الأَرْض؟ قالَ: «**أَرْبَعونَ يَوْماً، يَوْمٌ كَسَنَة، وَيَوْمٌ كَشَهْر، وَيوم كَجُمُعَة، وَسائِرُ أَيَّامه كَأَيَّامكُمْ**»، قُلْنا: يا رَسُولَ الله، فَذلكَ اليَوْمُ الَّذي كَسَنَة، أَتَكْفينا فيه صَلاةُ يَوم؟ قالَ: «**لا، اقْدُرُوا لَهُ قَدْرَهُ**».

أخرَجَهُ أحمَدُ (29/172–175 رقم: 17629) ومُسلمٌ (رقم: 2137) وأبو داوُدَ (رقم: 4321) والتِّرمذيُّ (رقم: 2240) وابنُ ماجَة (رقم: 4075) والطَّبرانيُّ في مُسندالشَّاميِّين (رقم: 614) وابنُ مَنْدَه في الإيمان (رقم: 1027) والحاكمُ في المستَدرَك (4/492–493 رقم: 8508) وابنُ عَساكر في تاريخ دمشق (2/218، 220) من طَريق يَحيى بن جابر الطَّائيِّ[9]، عَنْ عَبْد الرَّحمن بن جُبَيْر بن نُفَيْر، عَنْ أبيه جُبَيْر بن نُفَيْر، عَن النَّوَّاس، به.

قالَ التِّرمذيُّ: حَديثٌ حَسَنٌ صَحيحٌ، وقالَ الحاكمُ: صَحيحٌ على شَرط الشَّيخين، ولَم يُخرجاه، كَذا قال، وهُو عندَ مُسلم.

وفي لَفظ أحمَدَ وأبي داوُدَ والطَّبرانيِّ: أَتَكفينا فيه صَلاةُ يَوْم ولَيْلَة؟

ورَوى هذا الحديثَ عَبْدُالله بنُ صالح كاتبُ اللَّيْث، فقالَ: حدَّثني مُعاويَةُ بنُ صالح، عن عَبدالرَّحمن بن جُبير بن نُفير، عَنْ أبيه، عَنْ جَدِّه، عَن النَّبيِّ ﷺ.

أخرَجَه أبو نُعيم في مَعرفة الصَّحابَة (رقم: 6436).

9– سَقَط (يحيى بن جابر) من إسناد ابن ماجة.

فهذه مُخالَفَةٌ في الإسناد، ووافَقَه في اللَّفْظ، وعَبدُ الله هذا ليسَ بالقويِّ في الحديث.

وَرَوى يَحْيى بنُ أبي عَمْرو السَّيْبانيِّ، عَنْ عَمْرو بن عَبْدالله الحَضْرَميِّ، عَنْ أبي أمامَةَ الباهليِّ، قال:

خَطَبَنا رَسُولُ الله ﷺ ذاتَ يَوْم، فَكانَ أكْثَرَ خُطْبَته ما يُحَدِّثُنا عَن الدَّجَّال ويُحذِّرُناهُ، فَكانَ من قَوْله (فساقَ حَديثاً طَويلاً) وفيه: «**وَإنَّ أيَّامَهُ أرْبَعونَ يَوْماً، فَيَوْماً كالسَّنَة، وَيَوْماً دُونَ ذلكَ، وَيَوْماً كالشَّهْر، وَيَوْماً دُونَ ذلكَ، وَيَوْماً كالجُمُعَة، وَيَوْماً دونَ ذلكَ، وَيَوْماً كالأيَّام، وَسائرُ أيَّامه كالشَّرَرَة في الجَريدَة، يُصْبحُ الرَّجُلُ بباب المدينَة فَلا يَبْلُغُ بابَها الآخرَ حتَّى تَغيبَ الشَّمْسُ**»، قالوا: يا رَسولَ الله، وَكَيْفَ نُصَلِّي في تلكَ الأيَّام القصار؟ قالَ: «**تُقَدِّرونَ فيها كَما تُقَدِّرونَ في هذه الأيَّام الطِّوال، ثمَّ تُصَلُّونَ**».

أخرَجَهُ نُعَيمُ بنُ حمَّاد في الفتن (رقم: 1554) وأبو داوُدَ (رقم: 4322) ولم يَسُق مَتنَه، وابنُ أبي عاصم في السنَّة (رقم: 391) والآحاد والمثاني (رقم: 1249) والرُّوياني في مسنده (رقم: 1239) والطَّبرانيُّ في مُسْنَد الشَّاميِّين (رقم: 861، 862) والمعجم الكبير (رقم: 7645) وتمَّامٌ الرَّازيُّ في الفوائد (رقم: 267) وابنُ عساكر في تاريخه (223/2) من طَريق ضَمْرَةَ بن رَبيعَة، عن السَّيبانيِّ، به.

والطَّبرانيُّ في الشَّاميِّينَ أيضاً والمعجَم الكبير (رقم: 7644) من طَريق عَطاء الخُراسانيِّ، عن السَّيبانيِّ، به كضَمْرَةَ.

وابنُ ماجَة (رقم: 4077) من طَريق إسماعيلَ بن رافع أبي رافع، عَنْ أبي زُرْعَةَ السَّيبانيِّ يحيى بن أبي عَمرو، عَنْ أبي أمامَةَ، به، ولفظُه:

«**وَإنَّ أيَّامَهُ أرْبَعونَ سَنةً، السَّنَةُ كنصْف السَّنَة، وَالسَّنَةُ كالشَّهْر، والشَّهْرُ كالجُمُعَة، وَآخرُ أيَّامه كالشَّرَرَة**» والباقي نحوُ لفظ ضَمْرَة.

جاءَ هذا الإسنادُ عنْدَ ابن ماجَة مُختلاًّ على ما نبَّهَ عليه الحافظُ المزِّيُّ في تُحفة الأشراف (175/4) حيثُ قالَ: وهُوَ وَهْمٌ فاحشٌ.

قلتُ: والتَّخليطُ فيه يَبدو أنَّه من قِبَل إسماعيلَ بن رافع، فإنَّه منْكَرُ الحديث، وهُو علَّةٌ لإسناد ابن ماجَة.

والحديث من الوَجْه المجوَّد فيه عَمْرو بن عَبْدالله الحَضْرَميُّ، وفيه جَهالَةٌ، تفرَّدَ بالرِّوايَة عنْهُ السَّيبانيُّ، وقد أتى في هذا الحديث بما يُعارِضُ في شأن الصَّلَوات ما جاءَ في حديث النَّوَّاس بن سمعانَ، حينَ قالَ النَّبيُّ ﷺ فيه: «**وَسائرُ أيَّامه كأيَّامكُمْ**»، والرَّاوي المجهولُ أو الضَّعيفُ منْكَرُ الحديث إذا تفرَّدَ أو خالَفَ.

وفي تَفصيل أيَّام الدَّجَّال هذه أيْضاً حَديثُ أسماءَ بنت يزيدَ بن السَّكَن، قالَت: سَمعْتُ رَسولَ الله ﷺ يَقولُ: «**يعمُرُ الدَّجَّالُ أرْبَعينَ سَنَةً، السَّنَةُ كالشَّهْر، والشَّهْرُ كالجُمُعَة، والجُمُعَةُ كاليَوم، واليَوْمُ كاحتراق السَّعْفَة**».

أخرَجَه نُعيمٌ في الفتن (رقم: 1556) والطَّبرانيُّ في الكبير (169/24 رقم: 430) من طَريق يحيى بن سُلَيم الطَّائفيِّ، عَنْ عَبد الله بن عُثمانَ بن خُثَيم، عَنْ شَهر بن حَوْشَب، عن أسماءَ، به.

قلتُ: وإسنادُهُ ضَعيفٌ، يحيى بنُ سَليم ضَعيفٌ.

مواقيت الفجر والعشاء
في المناطق الفاقدة
للعلامات الشرّعيّة

الشيخ فيصل مولوي

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة:

الحمد الله، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد..

فلقد حدّد رسول الله ﷺ مواقيت الصلوات الخمس في كثير من أحاديثه الصحاح، وجعلها مرتبطة بالشمس، فكان وقت الفجر منذ بداية ظهور نور الشمس إلى شروقها وهو ظهور قرصها، وكان وقت الظهر هو وقت زوالها عن كبد السماء، ووقت العصر هو عندما يكون ظلّ كلّ شيء مثله أو مثليه، ووقت المغرب عند غروب قرص الشمس، ووقت العشاء عند غياب الشفق، أي عند غياب نور الشمس بالكامل.

وكان نزول الوحي وبعثة الرسول ﷺ كما هو معروف في شبه الجزيرة العربية، وهي من المناطق المعتدلة التي تظهر فيها هذه العلامات بوضوح. لكن عندما امتدّت البلاد الإسلاميّة شرقاً وغرباً، وصل المسلمون إلى مناطق تغيب فيها علامات الفجر والعشاء، بل ودخل كثير من أهل هذه البلاد في الإسلام. فكيف يتمّ تحديد أوقات صلاتي الفجر والعشاء في هذه البلاد طالما أنّ العلامات الشرعية غير موجودة؟

آراء المذاهب

لقد بحث كثير من علماء المذاهب هذه المسألة، ويمكن تلخيص أقوالهم بما يلي:

أولاً: في المذهب الحنفي

وقع الخلاف على رأيين: استمرار القول بوجوب الصلاة في حال فقدان وقتها لغياب العلامة الدالة عليه، والقول بعدم وجوبها أصلاً لانتفاء سببها. وقد رأى البقالي عدم الوجوب، وكان الحلواني يفتي بالوجوب ثمّ رجع عن رأيه ووافق البقالي على قوله. أما البرهان الكبير فقد أفتى بوجوب الصلاة على تقدير وجود الوقت. وانتصر الكمال بن الهمام لهذا الرأي في كتابه (فتح القدير)، وأيّده بعض فقهاءِ الحنفية. واعتبر ابن عابدين أنّ كلاًّ من القولين مصححان (أي الوجوب أو عدم الوجوب) لكنّه رجّح الوجوب لأنه يتأيد بقول إمام مجتهد آخر هو الإمام الشافعي.

ومن المعروف اليوم أنه لم يعد أحد من فقهاء الحنفية يفتي برأي البقالي، وقد كان للمناقشة الأصوليّة التي أدلى بها الكمال بن الهمام دور كبير في استبعاد فكرة عدم الوجوب، بناءً على الدليل الآخر (خمس صلوات كتبهنّ الله على العباد) كما سنشرح ذلك فيما بعد.

ثانياً: في المذهب الشافعي

التقدير النسبي بوقت أقرب البلاد.

الرأي المعتمد عند أكابر فقهاء مذهب الشافعيّة، هو (تحديد وقت صلاة العشاء وصلاة الفجر في المناطق التي تغيب فيها العلامات الشرعية، بناءً على التقدير النسبي لوقت أقرب البلاد إليهم). وهو ما ذهب إليه الشيخ أبو حامد والرملي وابن حجر والشبراملسي والقليوبي والبجيرمي والنووي وغيرهم.

والتقدير النسبي كما ورد في المجموع للنووي: (في بلاد المشرق نواح تقصر لياليهم فلا يغيب الشفق عندهم، فأول وقت العشاء عندهم أن يمضي من الزمن بعد غروب الشمس قدر يغيب الشفق في مثله في أقرب البلاد إليهم). هذا الرأي أخذت به ندوة علماء الشريعة والفلك – المركز الثقافي الإسلامي/ لندن سنة 1984. وأخذ به المجمع الفقهي الإسلامي سنة 1986.

ثالثاً: في المذهب المالكي

التقدير المطابق لتوقيت أقرب البلاد.

ومعنى التقدير المطابق، أنّ وقت العشاء في المناطق التي لا يغيب فيها الشّفق، يكون عند (غيبوبة شفق أقرب مكان لهم، فإذا غاب وجبت عليهم العشاء) ولو كان ذلك بعد الفجر، ويعتبر (أداء لأنها غاية ما في قدرتهم. إذ لا عشاء إلاّ بغيبوبة شفق، وهذا أسبق شفق غاب لهم) الصاوي 226/1. هذا الرأي أخذت به ندوة (الأهلّة والمواقيت والتقنيات الفلكيّة) في الكويت سنة 1989.

آراء المعاصرين

بالإضافة إلى الرأيين السابقين للمذهب الشافعي (التقدير النسبي) وللمذهب المالكي (التقدير المطابق) واللذين أخذت بهما مجموعة من الفقهاء المعاصرين، وخاصة في ندوات فقهية، ظهرت آراء كثيرة يمكن تلخيصها بما يلي:

أولاً: القياس على مكّة

في البلاد التي لا يغيب فيها الشفق، يتمّ تحديد وقت العشاء أو الفجر بالقياس على وقته في مكّة المكرّمة أو المدينة المنوّرة، باعتبارها مكان نزول الوحي وهي من المناطق المعتدلة. وذلك بأن يؤخذ الفرق في توقيت مكّة بين المغرب والعشاء،

ويضاف إلى وقت المغرب في البلد الذي تضيع فيه العلامات فنحصل على وقت العشاء، ويؤخذ الفرق بين الفجر والشروق، فيعتمد مثله ونحصل على وقت الفجر.

هذا هو ما ذهبت إليه الندوة الإسلاميّة الأوروبيّة الأولى المنعقدة في بروكسل سنة 1980 بإشراف رابطة العالم الإسلامي. وهو رأي رئاسة الشؤون الدينيّة في الجمهورية التركيّة الذي عرض على هذه الندوة.

ثانياً: القياس على آخر يوم غابت فيه العلامات

في البلاد التي لا يغيب فيها شفق الغروب حتّى يطلع الفجر، بحيث لا يتميّز شفق الشروق عن شفق الغروب، يقدّر وقت العشاء الآخرة والإمساك في الصوم ووقت صلاة الفجر بحسب آخر فترة يتمايز فيها الشفقان. أي يتمّ اعتماد توقيت آخر يوم ظهرت فيه علامتا العشاء والفجر، ويظلّ هذا التوقيت معتمداً حتّى تظهر العلامات من جديد.

هذا هو رأي المجمّع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة المنعقدة سنة 1982.

ثالثاً: قسمة الليل إلى نصفين

بما أنّ الوقت الممتدّ من غروب الشمس إلى شروقها هو الوعاء الطبيعي لوقت العشاء ووقت الفجر. وحيث أنّ العلامات الشرعيّة للوقتين مفقودة، فإننا نقسم هذه الفترة قسمين متساويين. القسم الأول يمتدّ من غروب الشمس حتّى منتصف الليل، ويكون وقتاً موسعاً لصلاة المغرب. ويكون منتصف الليل وقتاً لصلاة العشاء وهو يمتدّ لزمن يسعها، ثمّ يبدأ وقت صلاة الفجر ويمتدّ حتّى شروق الشمس.

هذا التوقيت يشمل الصيام في رمضان، بحيث يكون منتصف الليل هو وقت صلاة العشاء وصلاة التراويح والإمساك عن الطعام وصلاة الفجر. وهو رأي الدكتور حسين كمال الدين رحمه الله.

رابعاً: التفريق بين العشاء والفجر.

التقويم التركي: وهو يفرّق بين وقت العشاء ووقت الفجر (حين تغيب العلامات).

– فيعتمد لوقت العشاء زيادة ساعة وعشرين دقيقة على غروب الشمس.

– ويعتمد لوقت الفجر آخر يوم ظهرت فيه علامة الفجر.

والظاهر أنّ هذا الاجتهاد اعتمد في تحديد وقت العشاء على التيسير مع أخذ متوسط الوقت في المناطق المعتدلة. أما في وقت الفجر فقد أخذ بما يعتقد أنه الأحوط مراعاة للصائمين.

خامساً: وقت دائم محدّد

الدكتور محمّد حميد الله يحدّد الفرق بين المغرب والعشاء، وبين الإمساك والشروق، بساعة ونصف لجميع فصول السنة، ولجميع بلاد العالم. أما الفجر فيبتدئ بعد الإمساك بربع ساعة.

ويلاحظ اقتراب هذا الرأي من التقويم التركي الذي يحدّد الفرق بين المغرب والعشاء بساعة وعشرين دقيقة، لكن التقويم التركي يحصر هذا التحديد بالأيام والمناطق التي تغيب فيها العلامات. بينما الدكتور محمّد حميد الله يعمّم هذا التحديد على كلّ بلاد العالم وجميع فصول السنة. ولم أطلع على الدليل الذي اعتمده للوصول إلى هذه النتيجة.

سادساً: قسمة الليل إلى سبعة أسباع

يبتدئ وقت العشاء بعد نهاية سبع الليل الأول، ويبتدئ وقت الفجر مع بداية السبع الأخير من الليل. هذا هو رأي الشيخ جمال منّا ع إمام المركز الثقافي الإسلامي بلندن سابقاً. ولم أطلع أيضاً على مبررات هذا الاجتهاد.

سابعاً: تحديد علامة شرعيّة جديدة

وهي ما يسمّى بالشفق المدني، وهو الذي يحدّده الفلكيّون عندما يكون قرص الشمس واقعاً تحت الأفق بـ 12 درجة، بينما العلامة الشرعيّة في البلاد المعتدلة هي الشفق الفلكي الذي يحدث عندما يكون قرص الشمس تحت الأفق بـ 18 درجة. فوقت العشاء يحدّد عند الدرجة 12 بعد الغروب. ووقت الفجر يحدّد أيضاً عند الدرجة 12 قبل الشروق. هذا هو رأينا الذي أخذ به اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، وهو رأي الفلكي صالح العجيري.

تصنيف هذه الآراء ومناقشتها

يبدو لي من مراجعة هذه الاجتهادات وأدلّتها، أنها يمكن أن تقسّم إلى أنواع ثلاثة:

النوع الأول: هو التوقّف عند العلامة الفلكيّة المعتبرة شرعاً أنها علامة دخول وقت العشاء، وهي غياب الشفق الأحمر أول الليل، وما يقابله من ظهوره آخر الليل بحيث يعتبر علامة دخول وقت الفجر. وبما أنّ الشفق لا يغيب ولا يظهر في أوقات معيّنة في تلك المناطق، فقد اعتمدوا غيابه حيث يغيب، وقاسوا عليه:

فمنهم من قاس الأمر على غياب الشفق في آخر زمن غاب فيه في نفس المكان، فاعتمد هذا التوقيت حتّى يعود الشفق إلى الغياب، ويستمرّ وقت العشاء على هذه الساعة طيلة فترة عدم غياب الشفق. فالترجيح للمكان، والقياس بين زمانين.

ومنهم من قاس الأمر على غياب الشفق في أقرب بلد، فالترجيح للزمان، والقياس بين مكانين. فإذا لم يغب الشفق في بلد معيّن، ينظر إلى غيابه في أقرب بلد وفي نفس اليوم. والقياس هنا يكون مطابقاً أو نسبياً. كما يكون قياساً على أقرب بلد يغيب فيه الشفق، أو على مكّة أو المدينة باعتبارها مكان نزول الوحي، ومن أكثر المناطق اعتدالاً.

ويلاحظ على هذا الاجتهاد أنّ ظاهره الالتزام بالنصّ الذي يحدد وقت العشاء عندما يغيب الشفق الأحمر، ولكنه في الحقيقة لم يلتزم بالنصّ، لسبب بسيط هو أنّ الشفق لا يغيب في تلك البلاد، وهو حدد وقتاً افتراضياً للعشاء والفجر يساوي أو يعادل وقته الحقيقي في زمان آخر أو مكان آخر.

النوع الثاني: يرتكز إلى أنّه إذا غابت العلامة، فنحن نجتهد في تحديد وقتي العشاء والفجر، بناءٍ على المقاصد العامّة، أو بناءً على المنطق، ولسنا ملزمين بأقرب شفق لا مكاناً ولا زماناً.

– فمن اعتمد على مراعاة المقاصد، وجد أهمّها التخفيف عن الناس ورفع الحرج، فأخذ متوسّط الفارق بين المغرب والعشاء، وبين الفجر والشروق في البلاد المعتدلة فوجده يعادل ساعة ونصف من الزمن، أو ساعة وعشرين دقيقة فاعتمده.

– ومن اعتمد على المنطق المجرّد قسّم الوقت الفاصل بين الغروب والشروق إلى نصفين، وجعل منتصف الليل وقتاً للعشاء ثمّ للفجر. وهو اجتهاد مبني على أنّ وقت العشاء والفجر هو قطعاً بين الغروب والشروق. لكن علامته الشرعية غابت، فليس لنا إلاّ أن نقسم هذا الوقت إلى قسمين متساويين. وهو تحديد كيفي يعتمد المنطق المجرّد.

– ومنهم من اعتمد تقسيم الليل (الممتدّ من الغروب إلى الشروق) إلى سبعة أسباع، فحدّد وقت العشاء عند نهاية السبع الأول، ووقت الفجر عند بداية السبع الأخير، وجعل الخمسة أسباع للنوم والراحة، وهو أيضاً تحديد كيفي لكنّه يراعي مقاصد الشريعة في التخفيف ورفع الحرج، وفي اعتبار الليل وقتاً للنوم والسكن والراحة. لكنني لم أستطع فهم سبب اختيار (الأسباع).

ويلاحظ على هذا الاجتهاد أنه حدد وقتاً افتراضياً للعشاء والفجر، ولكنه استند إلى المقاصد العامة ومصالح الناس والمنطق السليم، ولم يراع غياب الشفق في زمان أو مكان آخر.

النوع الثالث: يرتكز إلى أنه إذا غابت العلامة، فنحن نجتهد في اختيار علامة أخرى نراعي فيها كيفية تحديد العلامة المفقودة. وبما أنّ العلامة المحددة شرعاً لوقت العشاء هي غياب الشفق، وهو أمر يتعلّق بحركة الشمس بعد الغروب وقد تعذّر حصوله، فإننا نبحث عن علامة أخرى تتعلّق بحركة الشمس بعد الغروب، وقد وجدناها في الشفق المدني الذي يظهر عند الدرجة 12 بدل الدرجة 18.

ويلاحظ أنّ هذا الاجتهاد أقرب إلى القياس الأصولي من الاجتهاد الأول، فهو يحاول اكتشاف أسباب تحديد وقت العشاء بغياب الشفق الأحمر، فيجد أنها آخر مرحلة في حركة الشمس بعد الغروب، فيعتمد آخر مرحلة من هذه الحركة في البلاد التي لا يغيب فيها الشفق، فهو يستعمل القياس لتحديد علامة جديدة بدل العلامة المفقودة، أما الاجتهاد الأول فهو ينقل الوقت الناتج عن تحديد العلامة في بلد أو في زمان، إلى بلد أو زمان آخر.

الأصل الشرعي لكلّ أنواع الاجتهادات، الحديث (. . فاقدروا له)

1– ومن الواضح أنّ جميع الآراء الاجتهادية في هذا الموضوع تدورعلى نصّ واحد هو حديث الدجّال المشهور، وهو حديث طويل سأل فيه الصحابة رسول الله ﷺ عن مدّة لبثه في الأرض. قال: **أربعون يوماً، يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة. وسائر أيامه كأيامكم**. قلنا: يا رسول الله، فذلك اليوم الذي كسنة، تكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: **فاقدروا له قدره...**). هذا الحديث رواه مسلم في كتاب الفتن، وأبو داود في كتاب الملاحم، والترمذي في كتاب الفتن، وابن ماجه، والطبراني في مسند الشاميين، والحاكم في المستدرك، وابن منده في الإيمان، وابن عساكر في تاريخ دمشق، وابن حبّان في كتاب التاريخ، وأحمد في المسند. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وهذا خطأ من الحاكم فقد أخرج مسلم هذا الحديث.

2- لكن ما معنى التقدير المشار إليه في هذا الحديث؟ لم أجد شرحاً لذلك إلاّ بما يتعلّق بالحديث الآخر المتعلّق برؤية هلال رمضان ونصّه: قال رسول الله ﷺ: **إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غمّ عليكم فاقدروا له**.. رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي ومالك. وفي رواية لمسلم والنسائي: .. **فإنّ غمّ عليكم فاقدروا ثلاثين**.. وفي رواية أخرى للبخاري ومسلم والنسائي: .. **فإنّ غمّ عليكم فصوموا ثلاثين يوماً**.. **فإن غمّ عليكم فأكملوا العدّة**.. وفي رواية أخرى لمسلم: .. **فإن أغمي عليكم الشهر فعدوا ثلاثين**..

3- شرح (فاقدروا له..) بالنسبة للهلال:

المعنى اللغوي: (فاقدروا له): يقال: قَدَرْتُ الأمر، أَقْدُرُه، وأُقَدِّرُه: إذا نظرت فيه ودبرته.

المعنى الشرعي: اختلف العلماء في معنى قوله (فاقدروا له) على ثلاثة أقوال:

الأول: هو قول الحنفية والمالكية والشافعية وجمهور السلف والخلف، وهو: (انظروا في أول الشهر واحسبوا تمام ثلاثين يوماً) ففسّروا التقدير بإكمال العدد. واستدلوا على ذلك بالروايات الأخرى الصحيحة المذكورة آنفاً.

الثاني: هو قول ابن عمر، وبه أخذ الإمام أحمد في المشهور منه، وهو (فاقدروا له) أي ضيقوا له وقدروه تحت السحاب. وهذا القول يفسّر (التقدير) أيضاً بإكمال العدد. لكن بما أنّ عدد أيام الشهر العربي (29 أو 30) فهو يأخذ بالعدد الأقلّ، لأنّ التقدير يأتي بمعنى التضييق. قال تعالى: (ومن قدر عليه رزقه) سورة الطلاق، أي ضيّق عليه رزقه. ولأنّ التضييق إلى (29 يوماً) هو من باب الاحتياط. ولذلك فقد صحّ عن ابن عمر أنه كان إذا مضى من شعبان تسعة وعشرين يوماً، بعث من ينظر. فإن رؤي القمر فذاك. وإن لم ير، ولم يحل دون منظره سحاب، أصبح مفطراً. وإن حال دون منظره سحاب أصبح صائماً. فهو يقدر أنّ القمر موجود على سبيل الاحتياط، ولكنه لم ير بسبب السحاب. فالتقدير هنا إكمال العدد ولكن على أقلّ الاحتمالات (29 يوماً).

الثالث: (فاقدروا له) أي قدّروه بحساب المنازل، فالمعروف أنّ القمر في دورته الشهرية يمرّ بمنازل يوماً بعد يوم، وهذه المنازل مضبوطة بحساب. قال تعالى: ﴿**الشمس والقمر بحسبان**﴾ سورة الرحمن. فالخطاب موجّه لمن يعرف حساب منازل القمر. وقد ذكر النووي في شرح مسلم هذا القول عن ابن سراج ومُطَرِّف بن عبد الله وابن قتيبة وآخرين.

4- شرح (فاقدروا له) بالنسبة لوقت العشاء والفجر.

- نلاحظ أولاً: أنّ حديث الدجّال المذكور آنفاً ذكر أوقات الصلاة في اليوم الذي يكون كسنة - ومثله اليوم الذي يكون كشهر أو كجمعة - وفي هذا اليوم تغيب علامات الصلوات الخمس كلّها. والتقدير لا يمكن أن يكون إلاّ بمعنى (إكمال العدد) بحيث يصلّي المسلم خمس صلوات كلّ أربع وعشرين ساعة. فإذا كان المقصود بالتقدير عند غياب العلامات لمدّة أسبوع، أن نكمل عدد الصلوات لسبعة أيام، فإنه يقاس على ذلك أنه حين تغيب علامتا العشاء والفجر في اليوم الواحد، فيجب أن نكمل عدد صلوات اليوم والليلة وهي خمسة.

- ونلاحظ ثانياً أنّ تفسير التقدير بالحساب مستبعد هنا خلافاً للتقدير للهلال. فهو موجود ويتحرّك من منزلة إلى أخرى، ويمكن أن يرى، كما يمكن أن يحسب الزمن الذي يستغرقه في انتقاله إلى منزلة جديدة. أما هنا فإنّ أوقات الصلوات محدّدة بعلامات معيّنة، هذه العلامات مفقودة أصلاً ولا يمكن حساب الوقت اللازم نظرياً لوجودها، ولو كانت الشمس موجودة، إلاّ قياساً على مكان آخر أو زمان آخر، بينما الحساب في الهلال يتعلّق به نفسه من حيث الحركة. لذلك فإنني أرى أنّ تطبيق الحساب القائم في بلد آخر، على البلد الذي تفقد فيه العلامات بالنسبة لوقتي العشاء والفجر، ليس تقديراً بالحساب، بل هو تقدير بالقياس.

- وإذا استبعدنا أن يكون معنى التقدير في مسألتنا المطروحة هو الحساب، فلم يبق إلاّ المعنى الآخر وهو إكمال العدد. وإذا لاحظنا أنّ الخلاف حول التقدير بالعدد في رؤية الهلال مبني على أنّ الشهر العربي يكون تارة تسعة وعشرين يوماً، وتارة ثلاثين

يوماً، مما جعل البعض يميلون إلى التقدير بالعدد الأكبر، بينما ذهب الآخرون إلى التقدير بالعدد الأقلّ.

فإنّ التقدير بالنسبة لأوقات الصلاة لا يردّ فيه مثل هذا الخلاف، فليس هناك إلاّ عدد واحد، هو خمس صلوات في اليوم والليلة، أو خمس وثلاثون صلاة في الأسبوع، أو ألف وثمانماية وخمس وعشرون صلاة في السنة. وهذا يجعل للتقدير معنى واحداً هو إكمال العدد المطلوب.

لا يصح إسقاط وجوب العشاء والفجر في البلاد التي تفقد فيها العلامات

والحجّة في ذلك أنّ العلامة هي سبب الوجوب، وهي هنا غياب الشفق أو ظهوره، فإذا فقدت هذه العلامة سقط الوجوب.

أقول.. هذا الرأي أفتى به البقالي، ثم تابعه الحلواني، وبعض أئمّة الحنفية، واعتبره ابن عابدين أحد رأيين مصححين في المذهب، لكنه رأي لا يمكن القبول به، ولو كان من الناحية الأصولية قائماً على دليل قوي. ولذلك لم يقبله أحد من المسلمين، حتى من علماء الحنفية الموجودين اليوم في كثير من البلاد التي تفقد فيها العلامات.

والسبب في ذلك يعود إلى أنّه يؤدي إلى إسقاط وجوب صلاتين في اليوم والليلة، وقد تواتر الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ أنّ الله تعالى فرض على المسلمين خمس صلوات في اليوم والليلة، وتناقل المسلمون ذلك جيلاً بعد جيل حتى أيامنا هذه. وقد ورد ذكر افتراض خمس صلوات في اليوم والليلة في جميع كتب الحديث، وعن عدد كبير من الصحابة، وقد أحصيت من الأحاديث الصحيحة أكثر من ستين حديثاً تشير إلى أنّ الله تعالى فرض على المسلم خمس صلوات في اليوم والليلة. من أوضحها دلالة على الوجوب، حديث معاذ رضي الله عنه، عندما أرسله رسول الله ﷺ إلى اليمن وقال له: **إنّك تأتي قوماً من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلاّ**

الله، وأنّي رسول الله، فإن أطاعوا لذلك فاعلمهم أنّ الله تعالى افترض عليهم خمس صلوات في كلّ يوم وليلة... متّفق عليه. وحديث طلحة بن عبيد الله عن الأعرابي الذي جاء يسأل رسول الله ﷺ عن الإسلام فقال له رسول الله: **خمس صلوات في اليوم والليلة**. قال: هل عليّ غيرهنّ؟ قال: **لا، إلاّ أن تطوّع**... متّفق عليه. وكذلك حديث فرض الصلاة في المعراج، وكيف كانت خمسين فخففها الله تعالى إلى خمس وقال: .. **هي خمس وهي خمسون، لا يبدّل القول لديّ**.. متّفق عليه. وقد وردت هذه الأحاديث عن عدد كبير من الصحابة منهم أنس بن مالك وأبو مسعود وبريدة وعثمان وابن عبّاس وعبادة بن الصمت وأبو قتادة وعائشة وحنظلة الكاتب وضمام بن ثعلبة وأبو أمامة وأبو هريرة وأبو سلمة وناجية الطفاوي وجابر وغيرهم. هذه الأحاديث تذكر الصلوات الخمس بالنصّ، وهناك مئات من الأحاديث الأخرى تشير إلى ذلك، من أهمها أحاديث تحديد المواقيت لكلّ صلاة، وهذا يجعل (وجوب خمس صلوات في اليوم والليلة) من المتواتر.

فإذا اعتبرنا أنّ سبب وجوب إحدى الصلوات دخول وقتها الخاص وهذا صحيح، إلاّ أنّنا نقول أيضاً أنّ (وجوب الصلوات الخمس في اليوم والليلة) أمر أجمع عليه المسلمون، وهو منقول بالتواتر القولي والعملي، ويفهم منه أنّ دخول اليوم والليلة سبب لوجوب خمس صلوات. ولا يمكن أن ينقص عدد هذه الصلوات بغياب علامة أحد الأوقات، طالما أنّ علامة الأوقات الخمس موجودة وهي الليل والنهار.

ولم يُذكر عن فقهاء الحنفية القدماء كلام في تحديد أوقات العشاء والفجر حيث تغيب العلامات الشرعيّة، مما فتح الباب واسعاً أمام المعاصرين منهم – وبعد استقرار رأي وجوب الصلاة – على اعتماد الآراء المطروحة في المذاهب الأخرى، أو على الاجتهاد في البحث عن حلول أخرى.

يجب تحديد وقت لصلاتي العشاء والفجر
في البلاد التي تفقد فيها العلامات

إذا ثبت وجوب صلاتي الفجر والعشاء حتى ولو فقدت علامتها، فلا بد من تحديد وقت معين لها. وهنا نقول: حين تفتقد علامتا العشاء والفجر، وكلاهما يظهر أصلاً خلال الليل، فمن الناحية المنطقية يمكننا أن نقول: أنّ الليل كلّه من غروب الشمس إلى شروقها هو وقت لهاتين الفريضتين. لأنه إذالم تظهر علامة ابتداء العشاء فإننا نرجع إلى العلامة السابقة وهي بداية المغرب، وإذا لم تظهر علامة بداية الفجر فليس أمامنا إلاّ أن نتقدّم إلى علامة الشّروق. وإذا لم تظهر علامة نهاية المغرب فإنها تمتدّ إلى علامة نهاية العشاء، وإذا لم تظهر هذه فإنّ الوقت يمتدّ إلى علامة نهاية الفجر. وبهذا يكون الوقت من الغروب إلى الشروق وعاء لثلاثة فرائض: المغرب والعشاء والفجر، مع بداية محددة للمغرب وهي غروب الشمس، ونهاية محددة للفجر وهي شروق الشمس. أما نهاية المغرب وبداية العشاء، ونهاية العشاء وبداية الفجر، فهي أوقات فقدت علاماتها، لكنها تقع يقيناً ضمن وقت الليل، ويمكن أداؤها في أي جزء من هذا الوقت.

1– أن هذا الاجتهاد المنطقي يمكن أن يكون مقبولاً بالنسبة للعشاء. فمن المعروف أنّ وقت المغرب والعشاء يمكن أن يكون وقتاً واحداً موسعاً. وقد تحدّث في ذلك بعض الفقهاء. ويؤيد هذا الرأي إباحة الجمع بين المغرب والعشاء، خاصة الحديث الصحيح عن ابن عبّاس أنّ رسول الله ﷺ: (جمع الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في المدينة بغير سفر ولا مطر). وعندما سئل ابن عباس عما أراد بذلك قال: (أراد أن لا يحرج أمّته).

2– ولكنّه لا يمكن أن يكون مقبولاً بالنسبة للفجر، فهو يكون عادة بعد النوم، ولا يمكن أن يجتمع مع المغرب والعشاء. ولا يمكن اعتبار وقت الفجر يبدأ من المغرب

بالنسبة للصيام، إذ معنى ذلك مواصلة الصيام وهو منهي عنه، وحتى لو سمحنا بالأكل عند الغروب قدر ما يحتاج إليه الصائم، فقد حرمنا عليه طيلة الليل الطعام ومقاربة زوجته وفي ذلك حرج كبير، رفعه الله تعالى عن هذه الأمّة حين أباح لها الطعام والشراب وقتاً طويلاً من الليل فقال: ﴿**أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم، هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ، علم الله أنّكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم، فالآن باشروهنّ وابتغوا ما كتب الله لكم، وكلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأسود من الخيط الأبيض من الفجر**﴾.

كما أنّ المساجد تحتاج إلى تحديد وقت معين يجتمع فيه المسلمون لصلاة الجماعة في العشاء والفجر، وإقامة الصلوات في المساجد من أهمّ شعائر الإسلام، وخاصة في البلاد التي يكون المسلمون فيها أقلية، فإنهم يحتاجون إلى إقامة هذه الشعائر للمحافظة على شخصيتهم.

لذلك كان من الواجب الاجتهاد في تحديد وقت لبداية الفجر، ومن الطبيعي أن يكون نظيره هو وقت العشاء. فما هي الأدلّة الشرعية التي يجب الالتزام بها لتحديد هذين الوقتين عند غياب العلامات الشرعية؟

الأدلة الشرعية التي يمكن للمجتهد الاستناد إليها في تحديد الوقت عند غياب العلامات

أولاً: هل هناك نصّ في الموضوع؟

1- النصوص الكثيرة الصحيحة القاطعة تؤكد وجوب خمس صلوات على المسلم في اليوم والليلة، وبالتالي فإنّ فقدان علامتي العشاء والفجر لا يمكن أن تؤدي إلى عدم الوجوب.

2– النصوص الكثيرة الصحيحة القاطعة تؤكد أنّ وقت العشاء ووقت الفجر لا يكون إلاّ خلال الليل الذي يبدأ بغروب الشمس وينتهي بشروقها، ولذلك ورد النصّ على غياب الشفق الأحمر أو الأبيض، وعلى (صلاة العتمة) وعلى (التغليس بالفجر) أو (الاسفار بالفجر)، وكلها تؤكد أنّ وقت العشاء أو الفجر خلال الليل.

3– النصوص الكثيرة الصحيحة القاطعة تؤكد أنّ وقت العشاء هو غياب الشفق الأحمر، وهو آخر أشعة الشمس قبل حلول الظلام الكامل. لكن ورد حديث صحيح عن النعمان بن بشير قال: (أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاة: كان رسول الله ﷺ يصليها لسقوط القمر لثالثة) رواه أبو داود في كتاب الصلاة والترمذي في كتاب الصلاة والنسائي في كتاب المواقيت والدارمي في كتاب الصلاة. وذكر البنا في الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد في كتاب الصلاة عن هذا الحديث (قال النووي إسناده جيد صحيح، وكذلك قال ابن العربي). كما صحّحه الألباني.

هذا الحديث يفهم منه بوضوح تحديد وقت العشاء حسب حركة القمر. فإذا فقدت علامة الوقت المحددة بحركة الشمس وهي الشفق، فإنّ وقت سقوط القمر في الليلة الثالثة يمكن معرفته، فإذا كان هذا الوقت غير منضبط بدقّة لأنه يرتبط بموعد ولادة القمر، فإنه يمكن تحديده بأقلّ الوقت المقدّر لذلك.

وإذا كان هذا الوقت لا يوقع المسلمين في حرج، فمن الممكن اعتماده لتحديد وقت العشاء، وبالتالي وقت الفجر، وفي هذه الحالة يكون الاجتهاد في هذه القضية الطارئة مبنياً على نصّ صريح، ويمكن أن يقال حينئذ (أنّ وقت العشاء، محدد نصاً بغياب الشفق المتعلق بحركة الشمس بعد الغروب، فإن لم يغب الشفق، فإنّ الوقت يحدد بالنصّ الآخر بحركة القمر بعد الغروب، وهي سقوطه للّيلة الثالثة). وبناءً على هذا النصّ لا تعود هناك حاجة لاستعمال القياس النسبي والمطابق، ثمّ الوصول إلى تحديد افتراضي للوقت، إذ يمكننا أن نعتبر سقوط القمر لليلة الثالثة علامة لدخول وقد العشاء ولو لم يغب الشفق.

ولا يرد على هذا النصّ حديث الدجال المذكور آنفا، لأنه يتعلق باليوم الذي كسنة

حسب النصّ الوارد فيه، وإذا توسعنا نجد أن الاحتمالات المطروحة تتعلق باليوم الذي كسنة، واليوم الذي كشهر، واليوم الذي كأسبوع، وفي جميع هذه الأيام تضيع علامات الشمس والقمر. أما اليوم الذي كأيامنا وهو المؤلف من أربع وعشرين ساعة، يظهر فيها القمر والشمس ويغيب، فهو لم ترد الإشارة إليه في حديث الدجال.

4- أما النصّ الأخير المتعلق بالموضوع فهو حديث الدجال، وهو نصّ صحيح لكن استنباط الحكم منه لا يتأتى من خلال ظاهر النصّ أو منطوقه أو مفهومه، إنما استنبط العلماء منه الحكم في هذه القضية عن طريق القياس، بناءً على جامع مشترك وهو أنّ اليوم الذي كسنة أو كشهر أو كأسبوع، تغيب فيه علامات الأوقات، فأوجب الشرع علينا تقديرها، ومثل ذلك يقال في اليوم المعتاد إذا فقدت فيه علامتا العشاء والفجر، فإننا نستعمل (التقدير) في تحديد مواعيدها.

وواضح أنّ هذا الاستدلال هو القياس على النصّ، وليس استنباطاً مباشراً منه. وسبق أن رجحنا في معنى (التقدير) أنه إكمال العدد، فإذا أخذنا بهذا الترجيح فإنّ هذا النصّ لا يعين في تحديد وقت صلاتي العشاء والفجر، لأنّ أي وقت يحدد ضمن الليل يؤدي إلى إكمال عدد الصلوات الخمس، وليس في (التقدير) ترجيح لهذا التحديد أو ذلك.

ثانياً: هل يمكن الاعتماد على القياس في هذه المسألة؟

1- هل هناك قياس في العبادات؟

يقول الإمام الشاطبي أنّ الشارع (غلّب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل). (الموافقات ج2). هذا هو رأي جمهور الفقهاء أيضاً، وهو أنّ الأصل في العبادات عدم التعليل، وخالفهم في ذلك الأحناف الذين يرون أنّ (الأصل التعليل حتى يتعذر)، وبناءً على ذلك قال أبو حنيفة رضي الله عنه عن نصوص الزكاة التي تبين الواجب أنها (معللة

بالمالية الصالحة لإقامة حقّ الفقير) [1]. ومال إلى ذلك الإمام الشافعي، وهو من المقلين في التعليل عموماً، وفي تعليل العبادات خاصة. وقد ذكر الزنجاني (وهو شافعي) في (تخريج الفروع على الأصول) صفحة (110): (معتقد الشافعي رضي الله عنه، أنّ الزكاة مؤونة مالية، وجبت للفقراء على الأغنياء بقرابة الإسلام، على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها، وإنما أثبته الشرع ترغيباً في أدائها...).

الأصل في الشريعة التعليل

على أنّ الدكتور أحمد الريسوني في كتابه القيم (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) يميل إلى أنّ (الأصل العام في الشريعة هو تعليلها بمصالح العباد) وأنّ العبادات لا تخرج عن هذا الأصل في أحكامها العامة، أما في أحكامها التفصيلية فهي تحتاج إلى تقدير محدد بالعدد، وإلى ضبط للكيفية، وغير ذلك مما يحتاج إلى التزام كامل ويغيب فيه التعليل، واستشهد تأييداً لهذا الرأي بنصوص من القرآن والسنة، وبأقوال كثير من الفقهاء والأصوليين، منهم الشاطبي نفسه وابن القيم والمقري والجويني والعضد الأيجي وتاج الدين السبكي والطوفي والشيخ تقي الدين وابن قاضي الجبل، واعتبر أن القول الشائع باعتبار عدم التعليل مذهب جمهور العلماء ليس دقيقاً، وأنّ الصحيح هو أنّ جمهور المتكلمين يرون عدم التعليل، أما جمهور الفقهاء فهم يصرحون بالتعليل، ونقل قول الشيخ تقي الدين (لأهل السنة في تعليل أفعال الله وأحكامه قولان: والأكثرون على التعليل)، وقول الدكتور محمّد مصطفى شلبي بعد ذكر الحجج على أنّ أحكام الله معللة بمصالح العباد (وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيها) ثمّ نقل أقوال من أكّد من العلماء بوجود الاجماع على هذه المسألة فذكر منهم الأمدي وهو أصولي شافعي متكلم، وابن الحاجب، وأشهب، وشاه ولي الله الدهلوي، وذكر أنّ الزعم بأنّ الرازي يقول "إنّ أحكام الله ليست معلله البتة" غير صحيح لأنه يقول في

1- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي - د. أحمد الريسوني - الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الرياض - الطبعة الثانية - صفحة 189 وما بعدها.

المحصول "المناسبة تفيد ظنّ العلية، والظنّ واجب العمل به" ويقول في مناظرات الفخر الرازي "وأما بيان أنّ التعليل بالأوصاف المصلحية جائز، فهذا متفق عليه بين العقلاء".

بعض العبادات معللة بالنصّ

ومن المعروف أنّ بعض نصوص العبادات ذكر التعليل في سياقها. كقوله تعالى: ﴿**إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾ وقوله: ﴿**كتب عليكم الصيام... لعلكم تتقون**﴾ وقوله في الحجّ: ﴿..**ليشهدوا منافع لهم**..﴾ وفي الزكاة: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**..﴾. وقول رسول الله ﷺ في الذي وقصته الدابة وهو محرم (.. **لا تمسوه طيباً، فإنّ الله يبعثه يوم القيامة ملبياً**) رواه البخاري في باب الجنائز. ومنها نهيه ﷺ عن صلاة النفل وقت غروب الشمس ووقت طلوعها معللاً بأنها (تطلع وتغرب بين قرني شيطان) رواه البخاري في كتاب الصلاة.

وبعضها استنبط الفقهاء علتها

وهناك أحكام أخرى في العبادات استنبط الفقهاء علتها فأعملوا فيها القياس، وخاصة الأحناف، كقولهم بجواز إزالة الخبث بكلّ مائع طاهر قياساً على الماء، وقولهم أنّ الماء المتغير بالطاهرات كالصابون والعطر يجوز به الوضوء، وقولهم في الزكاة والكفارات بجواز دفع القيم، ولا يتعين المنصوص عليه في النوع ولا في عدد المساكين، بل يجوز إطعام مسكين واحد عن أيام الكفارة وقد نقل الدكتور الريسوني كثيراً من هذه المسائل – في كتابه المذكور– وقال عن فقه الزكاة أننا لا نكاد نجد حكماً من أحكامها إلاّ وقد أدخل عليه الفقهاء التعليل. إن لم يعلله هذا علله غيره، وكلها تعليلات مصلحية واضحة (ص 195).

وبالنسبة للمسألة المطروحة، وهي تحديد وقت العشاء والفجر في المناطق التي تغيب فيها العلامات، فنحن مضطرون للاجتهاد في معرفة العلة أو الحكمة من

التحديد الشرعي، أو معرفة المقاصد من هذا التحديد، أو استكشاف الأوصاف المناسبة له حتى نستطيع مراعاة هذه المسألة في أي تحديد اجتهادي لهذه الأوقات.

2– ما هي الأوصاف المناسبة لتحديد وقت العشاء بغياب الشفق الأحمر؟

– نلاحظ أولاً أنّ الصلوات اليومية حددت أوقاتها إما خلال النهار، أو في أول الليل أو في آخره. فالظهر والعصر في النهار والمغرب عند غروب الشمس، والعشاء عند غياب آخر شعاع لها، والفجر عندما يبدأ نور الشمس يظهر.

فالليل يبدأ كما هو معروف بغياب قرص الشمس، لكن بعد غياب القرص يغيب نور الشمس تدريجياً، حتى إذا ذهب كلّ أثر له بغياب الشفق استقرّ الليل البهيم، واستمرّ إلى أن يبدأ نور الشمس بالظهور عند الفجر. ويتميز هذا الوقت من الليل بأن الشمس تستمر على وضع واحد لا يظهر فيه أي أثر لنورها. ومن عادة الناس أن يكون هذا الوقت للراحة والنوم والسكن. قال تعالى: ﴿**هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه**﴾ (يونس 67)، وقال: ﴿**الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه..**﴾ (غافر 61)، وقال: ﴿**ألم يروا أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه..**﴾ (النمل 86)، وقال: ﴿**..فالق الإصباح وجعل الليل سكناً..**﴾ (الأنعام 96)، وجعل هذه الظاهرة الكونية من رحمة الله، وطلب منا الشكر عليها ﴿**ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون**﴾ (القصص 73). ومن الواضح أنّ الله تعالى لم يفرض على الناس أي عبادة خلال الليل، ليكون هذا الوقت مخصصاً للنوم والراحة، وشرع فيه صلاة القيام نافلة لمن يستطيع، ورّغب فيها كما هو معروف.

– ونلاحظ أيضاً أنه في البلاد المعتدلة، وفي أكثر المناطق التي يعيش فيها الإنسان يأتي تحديد وقت العشاء بعد غروب الشمس بما لا يزيد عن ساعتين. كما يأتي وقت الفجر قبل شروقها بما لا يزيد عن ذلك، ويبقى من الليل وقت طويل لا يقلّ عادة عن ستّ ساعات، وهو وقت كاف للنوم والراحة، ويضاف إليها وقت القيلولة خلال

النهار لمن يحتاج، والقيلولة سنّة لأنها تساعد على قيام جزء من الليل لصلاة النافلة. وينبغي أن نتنبه إلى حرص رسول الله ﷺ على النوم بعد صلاة العشاء، ليأخذ الجسم قسطه من الراحة، وقد صحّ في الحديث أنه كان يكره النوم قبلها والحديث بعدها (رواه البخاري ومسلم وأبو داود عن أبي برذة الأسلمي) وفي رواية النسائي: لا يحبّ النوم قبلها والحديث بعدها. وروى عبد الله بن مسعود أنّ رسول الله ﷺ قال: **لا سمر بعد الصلاة** – يعني العشاء الآخرة – **إلاّ لأحد رجلين: مصلّ أو مسافر**. والصلاة المقصودة هنا هي صلاة التهجد. رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في الكبير والأوسط، وقال البنا في الفتح الرباني: ورجال الجميع ثقات. وأضاف: وله شاهد من حديث عائشة رواه الحافظ ضياء الدين المقدسي في الأحكام وأبو يعلى مرفوعاً: **السمر لثلاثة: لعروس أو مسافر أو متهجد بالليل**. قال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح. كما روى عبد الله بن مسعود: كان رسول الله ﷺ يجدب لنا السمر بعد العشاء.. أي يعيبه ويذمه. أخرجه ابن ماجة، ورجاله رجال الصحيح. وأشار إليه الترمذي وذكره الحافظ ابن سيد الناس في شرح الترمذي ولم يتعقبه بضعف كما جاء في الفتح الرباني في كتاب الصلاة.

هذه النصوص تؤكد أنّ من مقاصد الشريعة في تحديد وقتي الفجر والعشاء، أن يبقى وقت كاف للنوم والراحة في الليل، حتى يستطيع الإنسان القيام بواجباته في اليوم التالي.

ج– ويبدو لنا أنّ تحديد وقتي العشاء والفجر على الصورة التي وردت:

– ينسجم مع الفطرة، فالإنسان محتاج إلى النوم والراحة اليومية بمقدار ستّ إلى ثماني ساعات، وحلول الليل يومياً يهيء له الوقت الأفضل للنوم والراحة، والله تعالى وصف الإسلام كلّه بأنه ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ (الروم 30).

– وينسجم مع مصالح الناس الذين يحتاجون إلى النوم والراحة في الليل حتى يتمكنوا من العمل في النهار وحتى يستطيعوا تأدية العبادة المفروضة عليهم.

– وينسجم مع رفع الحرج عنهم، وهو مقصد عظيم من أهمّ مقاصد الشريعة. قال تعالى: ﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**﴾ (المائدة 7). ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾. أي لا يمكن أن يكون من فرائض الدين ما يسبب حرجاً للناس. ولذلك اتفق العلماء على "منع التكليف بما لا يطاق" لقوله تعالى: ﴿**لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها**﴾ (البقرة 286). كما اتفقوا على أنّ الإثم مرفوع عمّن يعجز عن تنفيذ أمر الله لعدم الاستطاعة لقوله تعالى: ﴿**فاتقوا الله ما استطعتم**﴾ (التغابن 16). وكان رسول الله ﷺ إذا خيّر بين أمرين اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً. متّفق عليه. وذكروا في قواعدهم الفقهية أنّ "المشقّة تجلب التيسير" وأنّ الأمر "إذا ضاق اتّسع" وأنّ "الضرورات تبيح المحظورات" وأنّ "الحاجة تنزّل منزلة الضرورة".

وقد ذكر الشاطبي في الموافقات أنّ "الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه" واستدلّ على ذلك بالآيات التي تفيد "وضع الإصر والأغلال" و"رفع الحرج في الدين" و"إرادة التخفيف والتيسير". وأوضح أنّ ما ثبت من تكاليف فيها مشقة، فهي المشقة المعتادة التي يستطيع عامة الناس تحملها دون حرج. وذكر بناءً على ذلك أنّ الأفعال الشرعية المأذون بها، وجوباً أو ندباً أو إباحة، إذا تسبب عنها مشقة غير معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة، لأنّ المكلف إذا أوغل في عمل شاق، فربما قطعه ذلك عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به، فيقصر فيه، فيكون بذلك ملوماً غير معذور. إذ المراد من المكلف القيام بجميع التكاليف على وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها. (ج2 ص121 وما بعدها. طبعة دار المعرفة، بيروت).

ثالثاً: تحديد علامة جديدة بدل العلامة الغائبة

نحن نبحث في مسألة من مسائل العبادات. والأصل في ذلك أنّ العبادات لا تكون إلاّ بالنصّ. والنصّ القاطع فرض علينا خمس صلوات في اليوم والليلة، منها صلاتا العشاء والفجر. ولم نجد نصّاً يحدد لنا وقت هاتين الفريضتين في المناطق الفاقدة للعلامات الشرعية. فليس أمامنا إلاّ الاجتهاد. وأوّل الاجتهاد كما هو معروف

استعمال القياس. وهو يقوم على معرفة علّة الحكم المنصوص عليه في واقعة معينة لتعديته إلى وقائع غير منصوص على حكمها. والعلّة في مسألة تحديد وقتي العشاء والفجر ليس منصوصاً عليها، ومن الصعب استنباطها بشكل قاطع، فلم يبق أمامنا إلاّ ملاحظة الأوصاف المؤثرة في تحديد هذين الوقتين. ومن المراجعة تبين لنا أنّ أهمّ وصف هو استقرار فترة الليل على وضع واحد بالنسبة لنور الشمس. فإذا وصل إلى آخر مرحلة في نقصان النور فهو وقت العشاء، وإذا بدأ في أول مرحلة في الزيادة فهو وقت الفجر، وبذلك نحافظ على وقت الليل كظاهرة كونية يحدد مداها حسب طبيعة البلد الذي نكون فيه لضمان تحقيق ما يحتاجه الإنسان فيها من النوم والسكن. وقد اعتاد الناس في البلاد التي لا يغيب فيها الشفق الأحمر لعدم وصول الشمس تحت الأفق إلى الدرجة 18، أن يقيسوا حركتها بالتوقف عند الدرجة 12، وهي ما يسمونه بالشفق المدني. ولذلك كان الاجتهاد القائم على تحديد الدرجة 12 بدلاً من الدرجة 18 هو الاجتهاد المناسب مع ليل هذه البلاد، ومع الأوصاف الشرعية المعتبرة في تحديد وقت العشاء ومع مقاصد الشريعة ومصالح الناس. لأنّ نور الشمس يخفّ تدريجياً بعد غروب قرصها إلى أن تصل إلى الدرجة 12 تحت الأفق، وهي التي تعتبر العلامة الفلكية التالية بعد غياب الشفق الأحمر. ويكون اعتمادها لوقت العشاء حين تفقد العلامة السابقة، أمراً معتبراً من الناحية الشرعية.

اعتماد الدرجة 12 عند غياب العلامة فقط أو طيلة أيام السنة

قد يقال إنّ الاجتهاد في تحديد وقتي العشاء والفجر عند فقدان العلامة الشرعية مقبول من حيث المبدأ، لعدم وجود النصّ المتعلق بهذه الحالة، كما أنّ تحديد الدرجة 12 بدلاً من الدرجة 18 يمكن أن يكون مقبولاً أيضاً عند فقدان غياب الشفق، وفي المناطق التي يفقد غيابه فيها. أما تعميم هذا التحديد طوال أيام السنة، وفي المناطق التي يغيب فيها الشفق، فهو مخالف للنصّ الصريح (ولا اجتهاد في موضع النصّ).

فلو نظرنا مثلاً إلى الاجتهاد الذي يعتمد الدرجة 12 بدلاً من الدرجة 18 في فرنسا مثلاً لوجدناه يعمم هذا التحديد على مدار السنة، فيشمل الأيام والمناطق التي يغيب فيها الشفق عند الدرجة 18. ومن المعروف أنه في الوقت الذي لا يغيب فيه الشفق في شمال فرنسا، فهو يغيب في جنوبها، ويأتي تحديد الدرجة 12 لوقت العشاء في كلّ المناطق الفرنسية، مما يجعل هذا الاجتهاد معطلاً للنصّ في شمال فرنسا في الأوقات التي يغيب فيها الشفق على الدرجة 18 وهي أكثر أيام السنة، وهو أيضاً معطل للنصّ في جنوب فرنسا حيث يغيب الشفق طوال أيام السنة.

فما هو الدليل على جواز مخالفة النصوص الصريحة التي تحدد وقتي العشاء والفجر؟

أولاً: جواز إيقاف العمل بالنصّ؟

إننا نبني اجتهادنا في هذا الباب على قاعدة (جواز إيقاف العمل بنصّ معين) إذا ظهرت ظروف جديدة تجعل العمل بهذا النصّ لا يحقق مقاصد الشريعة، أو يؤدي إلى نتائج تتعارض مع مقاصد شرعية أخرى. وأشرح هذه المسألة في النقاط التالية:

1- الاجتهاد مشروع في إنزال النصّ على الواقع

لقد درجت كتب أصول الفقه - القديمة والحديثة - عند بحث موضوع الاجتهاد، على اعتماد قاعدة (لا اجتهاد في موضع النصّ). ويشرح الأصوليون كلمة (النصّ) هنا، فيقولون أنّ المقصود بها (النصّ القطعي في ثبوته ودلالته). وبالتالي يعتبرون مجال الاجتهاد محصوراً في أمور ثلاثة:

1. إذا لم يكن في المسألة المطروحة نصّ ثابت.
2. إذا كان النصّ غير قطعي الثبوت، وهذا محصور بالأحاديث، وباب الاجتهاد فيه محصور بالتأكد من صحته وضعفه.
3. إذا كان النصّ غير قطعي الدلالة، وهذا يشمل نصوص القرآن الكريم والسنّة المطهرة. إن الاجتهاد هنا يتناول كيفية استنباط الحكم من النصّ، بناءً على القواعد

المتعلقة بألفاظ النصوص، وما إذا كانت عامة أو خاصة، مطلقة أو مقيدة. والقواعد المتعلقة باستعمال الألفاظ لأداء المعنى، وما إذا كان هذا الاستعمال حقيقة أو مجازاً، صريحاً أو كناية، والقواعد المتعلقة بدلالة اللفظ على المعنى، كالظاهر والمفسر والمحكم والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، وما يتعلق بعبارة النصّ وإشارته ودلالته ومفهوم الموافقة أو المخالفة وهكذا.

ويغيب عادة عن الأصوليين – وهم يبحثون في باب الاجتهاد – معالجة مسألة تعتبر من أهمّ قضايا الاجتهاد، وهي البحث في الواقع، وإنزال النصّ على هذا الواقع، ومدى إمكانية إيقاف العمل بنصّ معين في واقع معين، مع التأكيد على أنهم أشبعوا هذه المسائل بحثاً عند معالجة موضوع القياس، واستنباط العلة، وتحقيق مناط الحكم، ولذلك قرروا أنّ "الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً" القواعد الفقهية للندوي، وهو فرع من القاعدة المشهورة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان [2]" لأنّ الحكم المعلل لا يمكن أن يتغير بتغيير الزمان إلاّ إذا لم يعد ممكناً تحقيق الغاية التي قصدها الشارع منه. وعقد العزّ بن عبد السلام فصلاً خاصاً بعنوان "في مناسبة العلل لأحكامها وزوال الأحكام بزوال أسبابها" [3].

ولهذا السبب ظلت ساحة الاجتهاد نظرياً محصورة فيما ليس فيه نصّ، أو فيما تكون نصوصه غير قطعية من جهة الدلالة أو الثبوت. وغابت عنها مسألة من أهمّ مسائل الاجتهاد قديماً وحديثاً، وهي مسألة "إنزال النصّ على الواقع" ومنها مسألة "جواز إيقاف العمل بالنصّ" في واقع معين. وأهميتها ليست نابعة من كثرة حدوثها، فهي نادرة إجمالاً، وهي حالات استثنائية، لأنّ الأصل في النصّ أن يكون معمولاً به في جميع الظروف، لكن أهميتها تنبع من خطورة القضية التي تطرحها، ومن احتمال استغلالها في الدعوة إلى إخضاع النصوص للواقع مما يعطلها عن العمل، وفي ضرورة البحث في مسألة تحقيق المقاصد التي شرعت من أجلها هذه النصوص.

2– المجلة المادة 139

3– قواعد الأحكام– ص190 مؤسسة الريان – بيروت.

أما من الناحية العملية فقد أشبع الفقهاء بحث هذا الموضوع ووصلوا إلى نتائج مهمة جداً، ونحن نستعين بها في موضوعنا المطروح.

2- الاجتهاد المقاصدي

درج كثير من الأصوليين على اعتبار (فهم مقاصد الشريعة) شرطاً أساسياً للمجتهد.

- يقول الجويني في البرهان، بعد ذكر مصادر الاجتهاد عند الإمام الشافعي، وأنها الكتاب أولاً ثمّ الأخبار المتواترة ثمّ أخبار الآحاد، ... فإن عُدِمَ المطلوب في هذه الدرجات ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة.. وهذا النظر يؤدي بطبيعة الحال إلى معرفة مقاصد الشريعة.

- يقول ابن السبكي في (جمع الجوامع) في تعريف المجتهد: (هو من أحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشرع). 383/2

- لكن الشاطبي في الموافقات، اعتبر معرفة مقاصد الشريعة الأصل الأول والأعظم لبلوغ مرتبة الاجتهاد، وذكر أنّ (مدار الغلط في هذا الفصل، إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشريعة) وأنّ (بعض أهل البدع والأهواء وقفوا عند اتباع ظواهر القرآن، على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده).. وأنّ (زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه...). وجمع كلّ الشروط التي ذكرها الأصوليون قبله تحت الأصل الثاني الذي سماه (التمكن من الاستنباط) بمعرفة العربية، ومعرفة أحكام القرآن والسنة والإجماع، وخلاف الفقهاء وأوجه القياس، واعتبرها جميعاً أداة للاستنباط، وجعل هذا الأصل الثاني خادماً للأصل الأول، لأنّ فهم مقاصد الشرع هو العلم الذي ينبني عليه الاجتهاد، أما المعارف الأخرى فهي تحصيلات علمية لا تنتج استنباطاً جديداً إن لم يكن على علم كامل بمقاصد الشارع ومراميه وغاياته [4].

4- أصول الفقه - محمد أبو زهرة - ص 372

– وقد اتفق المعاصرون اليوم على أهمية معرفة مقاصد الشريعة، وضرورة مراعاتها في كلّ أنواع الاجتهادات الجديدة، بل ان ابن عاشور في (مقاصد الشريعة الإسلامية) عقد فصلاً خاصاً بعنوان (أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية) ص27، كما ذكر الأستاذ علال الفاسي في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) (أنّ المقاصد تؤثر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء) ص 51. أما الأستاذ عبد الحي بن الصديق فقد قال في كتابه (الانتقاء) (أنّ لوصول المجتهد لفهم مراد الشرع من النصّ طريقان: أحدهما: النظر في دلالته اللغوية، مع ملاحظة القواعد الكلية التشريعية، وتقديمها على الأدلة الجزئية إذا لم يمكن الجمع بينهما. ثانيهما: النظر في مقاصد الشريعة) فاعتبر النظر في المقاصد طريقاً لاستنباط الحكم من النصّ، إلى جانب النظر في الدلالة اللغوية.

– ومما يؤيد ضرورة اعتبار (المقاصد) عند استنباط الأحكام، ما ذكره الشاطبي، ويأخذ به عامة الأصوليين، وهو (اعتبار المآلات). يقول الشاطبي (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. ذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام، إلاّ بعد النظر إلى ما يؤول إليه هذا الفعل) ص196. ويقول عن المجتهد الراسخ في العلم (انه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وغيره يجيب عن السؤال وهو لا يبالي بالمآل) ص232.

3– النصوص المعصومة والواقع المتغير:

نقصد بالنصوص المعصومة كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ الصحيحة، فهي نصوص محددة ولم يعد ممكناً أن يطرأ عليها النسخ أو التغيير بسبب انتهاء الوحي وختم النبوة. ونقصد بالواقع المتغير، المجتمعات الإنسانية المكلفة بالأحكام الشرعية. وهي مجتمعات تتغير زماناً ومكاناً، وقد تكون التغيرات واسعة جداً، لكنها لن تؤثر على مقتضيات الفطرة الإنسانية.

إنّ اكتمال الإسلام وشموله يعني حصرية النصوص المعصومة. بينما تغير المجتمعات الإنسانية يظهر دائماً ظروفاً جديدة، وذلك يقتضي نوعاً من التفاعل والتواصل بين النص والواقع، حتى يمكن أن تجد الوقائع المتجددة أحكامها في النصوص المحدودة، وحتى تواصل هذه النصوص دورها في إصلاح المجتمعات الإنسانية كلما انحرفت عن مقتضيات الفطرة، وفي إعادة صياغة الإنسان فرداً ومجتمعاً وفق إرادة الله تعالى.

ومن العجيب أنّ علماء أصول الفقه منذ بدأوا وضع قواعد هذا العلم، مع الإمام الشافعي في النصف الثاني من القرن الأول الهجري إلى عصرنا الحاضر، توافقوا على الحديث في هذا العلم عن (الحاكم وهو الله تعالى) (والمحكوم عليه وهو الإنسان). لكنهم لم يتناولوا في حديثهم عن الإنسان إلاّ الفرد وأهليته وما يتعلق به، أما المجتمع فلم يرد أي كلام لهم حوله، مع أنّ كثيراً من الأحكام الشرعية موجهة أصلاً للمجتمع، ومع أنّ كثيراً من الأحكام الموجهة أصلاً للمسلم الفرد، تطرأ عليها ظروف – أكثرها من إفرازات المجتمع– تؤدي إلى تغير هذه الأحكام.

وليس معنى هذا أنّ علماءنا لم يتحدثوا عن هذا الموضوع في أبواب أخرى. فهم مثلاً تناولوا الأحكام المطلوبة من المجتمع تحت عنوان: (فرض الكفاية)، وتناولوا التغييرات التي تطرأ على الأحكام الشرعية بسبب ظروف المجتمع تحت عناوين كثيرة، منها الضرورة والحاجة والعرف والمصالح المرسلة والاستحسان وعموم البلوى وغيرها.

ومما يلفت النظر في هذا المجال أنّ الفقهاء الأحناف الذين تحدثوا عن (عموم البلوى) (وهي الحالة التي تشمل كثيراً من الناس ويتعذر الاحتراز منها)، وأخذوا فيها بالتيسير على الناس والتخفيف عنهم، صرحوا بأنّ (عموم البلوى لا اعتبار لها في موضع النص) كما نقل ابن نجيم عن أبي حنيفة في (الأشباه والنظائر). لكنهم في المقابل اعتبروا أنّ خبر الواحد (أي الحديث الذي رواه عن النبي ﷺ صحابي واحد) ولو كان صحيحاً لا يثبت الوجوب إذا تناول أمراً يتكرر وقوعه وتعم به

البلوى، بل يجب أن يكون مشتهراً وتتلقاه الأمة بالقبول (مسلم الثبوت – كشف الأسرار عن أصول البزدوي). ومعنى ذلك بوضوح أنّ عموم البلوى، وهي إحدى صور الواقع، لها تأثير في جواز عدم العمل بالحديث النبوي ولو كان صحيحاً إذا كان خبر آحاد.

إننا نقول: إنّ تحديد العلاقة بين النصوص المعصومة والواقع المتغير، تعتبر من أهمّ مباحث علم أصول الفقه. وإذا كان الأصوليون لم يتحدثوا عن هذه العلاقة في باب واحد، لكنهم انتبهوا لأهميتها وتحدثوا عنها في أبواب مختلفة. ورغم ذلك فقد بقي بعض العلماء يستنكرون أي تأثير للواقع على الأحكام الشرعية، ويعتبرونه نوعاً من أنواع الهزيمة، ويقولون أنّ النصوص جاءت لتغيير الواقع وليس للتكيف معه.

إنّ عدم تحديد دور الواقع بالنسبة للأحكام الشرعية دفع المفكرين العلمانيين والمستشرقين إلى اتهام الإسلام بالجمود، وراحوا يلحون على (تاريخية النصوص)، ليصلوا من خلال ذلك إلى تعطيل جميع الأحكام الشرعية، بحجة أنّ النصوص التي أمرت بها هي نتاج واقع معين، وقد تغير هذا الواقع اليوم فيجب أن تتغير معه هذه الأحكام. هذا هو ادعاء الماركسية عندما تحدثت عن أنّ الواقع هو الذي أفرز قديماً الأديان والنبوات والأخلاق، وقد تجاوز الواقع المعاصر اليوم هذه المسائل، ولم يعد الناس بحاجة لها. لكن انهيار الاتحاد السوفياتي ومعه الفكر الماركسي، وعودة تأثير الأديان وخاصة الإسلام، أكد بطلان هذه النظريات، وجاء العلمانيون يعرضونها بثوب آخر لا ينطلق من الإلحاد، بل يسلّم بالإيمان والأديان، ثمّ يزعم أن النصوص المعصومة مرتبطة بتاريخ وواقع معين.

إذا كان الأصل في النصوص المعصومة أنها جاءت لإصلاح الإنسان فرداً ومجتمعاً، ولتغيير الواقع الفاسد، ولإعادة صياغة المجتمع الإنساني وفق الفطرة التي فطر الله تعالى عليها الناس، وهي الإسلام قال تعالى: ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون**﴾ (الروم 30).

إلاّ أنّ عمل النصوص في الواقع قد يختلف بين مجتمع وآخر، فالنصوص أصلاً لا تعمل بنفسها، وإنما تتحرّك من خلال الملتزمين بها وهم المؤمنون، وهؤلاء يتحركون في إصلاح المجتمع وفق قناعاتهم وأساليبهم، لكنهم لا بد لهم حتى ينجحوا في مهمتهم أن يفهموا هذا المجتمع وظروفه، ليطبقوا عليه النصوص بالحكمة التي تؤدي لأفضل النتائج. إنه لا بدّ إذاً من التفاعل بين النصوص والواقع. هذا التفاعل قد يؤدي إلى نوع من التأثير للواقع على النصوص، وهو أمر لا تصحّ المكابرة فيه، لكن الشريعة وضعت له ضوابط صارمة، ولم تجعله مشروعاً إلاّ في حالتين حصراً:

الأولى: أنه قد يكون للواقع دور في الاختيار بين نصين، أحدهما يتناسب مع الواقع. إذ من المعروف أنّ بعض النصوص قد يكون مرتبطاً بواقع معين لكن إذا تغير هذا الواقع فهناك نصّ آخر يحكم الواقع الجديد. ذلك مثل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. فهي محكومة بنصوص كثيرة مختلفة، والواقع يؤثر في اختيار النصّ المناسب، فواقع القتال يستدعي أحكام القتال، وواقع العهد أو الهدنة يستدعي أحكام العهد والهدنة وهكذا.

الثانية: قد يقتضي الواقع أحياناً وقف تنفيذ نصّ معين، مراعاة لضرورة أو حاجة، أو للتخفيف عن الناس ورفع الحرج عنهم، أو إذا كان التزام النصّ يؤدي إلى ضرر أكبر، أو يؤدي إلى مآل مناقض لما شرع من أجله، أو لا يحقق المقصد الشرعي المطلوب. ويكون هذا الوقف مؤقتاً بانتظار الوقت المناسب الذي يمكن فيه التزام النصّ وتحقيق المقاصد الشرعية التي أرادها الشارع. فهو ليس نسخاً ولا تغييراً. وقد يكون من نوع الإنساء، أي تأجيل الحكم إلى أن يأتي ظرفه المناسب، وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) البقرة. فبعض الأحكام الشرعية ينسخ، وبعضها ينسأ. فالمنسوخ يأتي الله بخير منه، والمنسأ يأتي الله بمثله. والحكمة في إنساء حكم والإتيان بمثله هي وجود التناسب بين الحكم الشرعي والواقع الذي يعمل فيه.

4- القرآن يأمر بإيقاف العمل بنصّ معين في حالة الضرورة

ورد النصّ على ذلك صريحاً في المطعومات. قال تعالى: ﴿**إنما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به، فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إنّ الله غفور رحيم**﴾ (البقرة 173). وقال تعالى: ﴿**وما لكم ألاّ تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه، وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم، إلاّ ما اضطررتم إليه**﴾ (الأنعام 119). وقال تعالى: ﴿**قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه، إلاّ أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهلّ لغير الله به، فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد فإنّ ربّك غفور رحيم**﴾ (الأنعام 145).

وقاس الفقهاء على ذلك حالات الضرورة في الأحكام الأخرى المتعلقة بالمشروبات أو التداوي بالنجس وبالمحرم، أو النظر إلى العورة ولمسها عند التداوي، أو إتلاف مال الغير أو أخذه، أو الاضطرار إلى الكذب أو التقية وغير ذلك، وكلّ ذلك يعني بوضوح إيقاف العمل بنصّ معين في حالة الضرورة. وعندما تكون الضرورة عامة، فإنّ إيقاف العمل بالنصّ يمكن أن يكون عاماً أيضاً كما فعل عمر بن الخطاب عندما أوقف حدّ السرقة عام المجاعة لأنّ الجوع ألجأ الناس إلى السرقة [5].

5- النبي ﷺ يأمر بإيقاف العمل بنصّ معين، منعاً لضرر أكبر

روى أبو داود أنّ النبي ﷺ (نهى أن تقطع الأيدي في الغزو)، وهذا أمر واضح بإيقاف العمل بحدّ السرقة على المسلمين إذا كانوا غزاة في أرض العدو. وقد ذكر ابن القيم في (اعلام الموقعين) ج 3 ص 5 أنّ النبي ﷺ نهى عن إقامة الحدّ في الغزو (خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله – من تعطيله أو تأخيره – وهو لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضباً كما قال عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم. وقد

5- موسوعة فقه عمر بن الخطاب – محمد رواس قلعجي – دار النفائس بيروت – باب الحد – وقد أحال إلى المراجع التالية: عبد الرزاق 242/10، المغني 2788، الموطأ 487/2، المحلى 343/11.

نصّ أحمد وإسحاق بن راهوبه والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام على أنّ الحدود لا تقام في أرض العدو... وقال أبو محمّد المقدسي هو إجماع الصحابة).

ومن المعروف أنّ الحنفية يقولون بعدم وجوب الحد أصلاً على من يرتكب الجريمة في دار الحرب، أما الحنابلة فيرون وجوب الحد، لكن يؤخرون تنفيذه إلى حين الرجوع إلى دار الإسلام، وكذلك رأي الأوزاعي، أما المالكية والشافعية فيرون وجوب الحدّ، وإقامته في دار الحرب، إلاّ إذا خيف حصول مفسدة أو كان للمسلمين حاجة إلى المحدود.

ومعنى ذلك أنّ الإجماع منعقد على إيقاف العمل بالنصّ المتعلق بالحدّ، وإن كان الإيقاف واجباً عند الأحناف بشكل دائم، وهو مؤقت عند الحنابلة إلى حين الرجوع إلى أرض الإسلام، وهو جائز عند المالكية والشافعية عند الخوف من حصول مفسدة، أو عند الحاجة إلى المحدود.

6- النبي ﷺ يوقف العمل بنصّ معين - في العبادات - رفعاً للحرج

وقد صحّ أنّ النبي ﷺ (جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، بالمدينة) متّفق عليه. وزاد الجماعة إلاّ البخاري (من غير خوف ولا مطر). قيل لابن عباس: لم فعل ذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أمته.

وقد أخرج الطبراني في الأوسط والكبير، والهيثمي في مجمع الزوائد عن ابن مسعود (جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فقيل له في ذلك، فقال: صنعت ذلك لئلا تحرج أمتي). ونقل الشوكاني في نيل الأوطار (ج 3 ص 244) وصف هذه الرواية بالضعف لأن فيها ابن عبد القدوس، ورد هذه التهمة بقول البخاري (انه صدوق) وقول أبي حاتم (لا بأس به).

من المعروف أنّ جمهور الفقهاء لم يأخذ بظاهر هذا الحديث، وأباحوا الجمع في غير السفر عند وجود عذر كالمرض أو الخوف أو المطر أو الثلج أو البرد، ولم يبيحوه في غير هذه الحالات.

لكن ذهب بعض الفقهاء إلى جواز الجمع ولو من غير عذر ما لم يتخذ عادة، منهم أشهب من المالكية، وابن المنذر من الشافعية، وابن سيرين، وابن شبرمة وربيعة والقفال وغيرهم. والذي يفهم من ذلك بوضوح: انّ النصوص التي تحدد مواقيت الصلاة رغم ثبوتها يقيناً، ورغم تواتر الأمر عن النبي ﷺ بالمحافظة على هذه الأوقات، ورغم أنها من الأحكام التعبدية التي يصعب تعليلها، رغم ذلك فقد وردت النصوص الصحيحة بوقف العمل بها، وأجازت الجمع بسبب السفر، وبسبب أعذار محددة أخرى، بل ورد الحديث المذكور أعلاه يبيح الجمع بدون عذر محدد، وفهم ذلك ابن عباس – ترجمان القرآن – أنه لرفع الحرج عن هذه الأمة، وصرح ابن مسعود أنّ رسول الله ﷺ نفسه صرّح بأنه جمع الصلاتين رفعاً للحرج عن أمته. مما يعني جواز إيقاف العمل بنصّ معين، إذا كان العمل به يسبب حرجاً للناس.

7– عمر بن الخطاب يوقف العمل ببعض النصوص لأسباب مختلفة

– فقد نصّ القرآن الكريم على مصارف الزكاة وجعل أحدها (المؤلفة قلوبهم). لكن عمر بن الخطاب رأى أنّ هذا السهم كان يصرف عندما كان المسلمون في ضعف، اتقاء لشرّ بعض الأعداء أو تألفاً لقلوبهم، أما وأنّ الإسلام قد عزّ، فإنه لا يجوز أن يعطى أحد من هؤلاء شيئاً من الزكاة، سواء كان كافراً اتقاءً لشره، أو مسلماً تألفاً لقلبه. (جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله، إنّ عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلأ ولا منعة، فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نزرعها ونحرثها. فأقطعها إياهما أبو بكر، وكتب لهما بذلك كتاباً، فقال طلحة بن عبيد الله – أو غيره – لعيينة بن حصن: إننا نرى أنّ هذا الرجل – عمر – سيكون من هذا الأمر بسبيل، فلو أقرأته كتابك. فأتى عيينة عمر، فأقرأه كتابه، فقال عمر: أهذا كلّه لك دون الناس؟ وبصق في الكتاب فمحاه، وقال له: إنّ رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإنّ الله قد أعزّ الإسلام، فاذهبا واجهدا جهدكما) [6].

6– موسوعة فقه عمر بن الخطاب. محمّد رواس قلعجي – باب الزكاة – وقد نقل هذه الرواية عن سنن البيهقي 20/7 وكتاب الأموال /276/ وتفسير الطبري 315/14.

وقد اختلفت آراء العلماء والمذاهب في سقوط (سهم المؤلفة قلوبهم)، فمذهب المالكية أنّ هذا السهم قد سقط لزوال علته، وهو رأي يستند إلى اجتهاد عمر، بينما يرى الجمهور، أنه لم يسقط، ويمكن العمل به كلما وجدت حاجة إليه، وأنّ عمر أوقف العمل به بسبب تغير ظروف المسلمين، وانتقالهم من الضعف إلى القوة مما أدى إلى عدم الحاجة إليه، وإلى زوال العلة التي شرع لتحقيقها. ويؤيد هذا الرأي أنّ عمر بن عبد العزيز عاد ودفع إلى المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة، كما أورد ابن سعد في الطبقات 350/7.

وكلا الرأيين يعني جواز إيقاف العمل بالنصّ مؤقتاً أو نهائياً إذا زالت علّته، وهذا يقتضي الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم، وفي استكشاف علّته، والتأكد من وجودها في مختلف الظروف.

– وقد أوقف عمر رضي الله عنه تنفيذ حدّ السرقة على السارقين في عام المجاعة المسمى عام الرمادة، واكتفى بتعزير السارق، فقد جاء رجل إليه في (ناقة نحرت، فقال له عمر: هل لك في ناقتين بها عشارتين مربغتين – مخصبتين – سمينتين، فإنا لا نقطع في عام سنة) أي في عام مجاعة [7].

هذا الاجتهاد من عمر في إيقاف العمل بالنصّ جاء عامّاً لكلّ الناس، وهو الذي نحتاجه في موضوع هذه الدراسة. وهو يؤكد جواز (إيقاف العمل بالنصّ) عند وجود ضرورة عامة لجميع الناس، من أجل العمل بنصّ آخر يتعلق بحكم الضرورة، أو بحكم (درء الحدود بالشبهات).

ج– وامتنع عمر رضي الله عنه عن قسمة الأراضي التي فتحها المسلمون عنوة في العراق والشام بين المقاتلين، كما جرى العمل على ذلك منذ عهد النبوة، التزاماً بالآية الكريمة: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي**

7– المرجع السابق – باب السارق – وقد نقل هذه الرواية عن عبد الرزاق 242/10 وابن أبي شيبة 130/2 والمحلى 343/11 والمغني 278/8.

القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل...﴾ (الأنفال 41). وتوقف عمر عن تنفيذ هذا النصّ لحكمة رآها وشاركه فيها فقهاء الصحابة كعلي وعثمان وطلحة وعبد الرحمن بن عوف. وقد قال له معاذ: (... والله ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها اليوم صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد والمرأة، ثمّ يأتي بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً، وهم لا يجدون شيئاً فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم). واستمرّ الحوار بين الصحابة أياماً حتى قال عمر: وجدت الحجّة عليهم في آخر أية الحشر في بيان من يستحقون الفيء (... والذين جاؤوا من بعدهم...). قال عمر: ما أرى هذه الآية إلاّ عمت الخلق كلّهم. أتريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء، فما لمن بعدكم؟ ولولا آخر الناس ما فتحت قرية إلاّ قسمتها كما قسّم رسول الله ﷺ خيبر[8].

وقد اختلفت المذاهب في هذه المسألة:

- فالشافعية يرون تقسيم الأراضي بين الفاتحين كغيرها من الغنائم المنقولة.

- والمالكية يرون أن تكون وقفاً على جميع المسلمين، توضع ثمرتها في بيت المال وتصرف إلى مصالحهم وحاجاتهم العامة.

- والأحناف يرون أنها متروكة إلى نظر الإمام وتقديره بحسب ما يرى من الحاجة والمصلحة.

ومقتضى قول المالكية والأحناف، أنه يجوز (إيقاف العمل بالنصّ) في هذه الحالة وأمثالها.

8- القواعد الفقهية الدائرة حول رفع الحرج

القاعدة الفقهية هي: (المسألة الكلية التي يندرج تحتها مجموعة من الأحكام

8- المدخل الفقهي العام / مصطفى الزرقا/ ج1 ص 140/ نقلاً عن كتاب الأموال لأبي عبيد، والخراج لأبي يوسف، وفتح الباري (138/6) وأحكام القرآن للجصاص.

الشرعية المتشابهة). وبسبب اتساع اجتهاد الفقهاء في العصور المختلفة لاحظ بعضهم وجود أحكام كثيرة متشابهة، فاستنبطوا لكل مجموعة من هذه الأحكام (قاعدة) يمكن أن يبنى عليها في استخراج أحكام جديدة للقضايا المشابهة.

هذه القواعد تؤخذ عادة من القرآن الكريم أو السنة المطهرة أو مقاصد الشريعة، أو مبادئ أصول الفقه.

وهي ليست محصورة العدد، من الفقهاء من يعيدها إلى عدد ضيق، ومنهم من يتوسع فيها كثيراً. وقد أشارت (مجلة الأحكام العدلية) في المقدمة إلى أهمّ هذه القواعد وهي تسع وتسعون قاعدة. وذكرت منها:

القاعدة 15: المشقة تجلب التيسير.

القاعدة 16: إذا ضاق الأمر اتسع.

وهما قاعدتان مبنيتان على كثير من النصوص القرآنية والنبوية، وعلى ما هو معروف في الشريعة من رفع الحرج، والتيسير على الناس، ومراعاة مصالحهم، وإباحة المحرم عند الضرورة أو الحاجة. ورغم أنّ الأصل عند الفقهاء تطبيق هاتين القاعدتين دون مخالفة النصوص القاطعة المحكمة، إلاّ انّ المحققين منهم يشملون بها النصوص نفسها، حين يترتب على التزامها حرج أو ضرر. فيجيزون إيقاف العمل بالنصّ مراعاة لهذه القواعد.

9- ضوابط إيقاف العمل بالنصّ

ومن الطبيعي أنّ (وقف العمل بالنصّ) إذا لم توضع له ضوابط صارمة، يمكن أن يستغلّ للتفلت من أحكام النصوص القطعية، وهو انحراف خطير في الفهم، يؤدي إلى غلبة الشهوات والمصالح الموهومة. لذلك فإني ألخّص ما توافق عليه كثير من الفقهاء، الذين أشاروا إلى (وقف العمل بالنصّ) من شروط وضوابط وإن كانوا لم يستعملوا هذه العبارة لكنهم تحدثوا عن هذا الموضوع تحت عناوين أخرى، فأقول مستعيناً بالله:

– إنّ وقف العمل بالنصّ محصور في النصوص التي تتناول أحكاماً شرعية، فلا تدخل في هذا المجال النصوص المتعلقة بالعقائد.

– إنّ وقف العمل بالنصّ محصور في نصوص الأحكام الشرعية المعللة أو القابلة للتعليل. فيخرج من هذا المجال النصوص التعبدية التي لا يمكن تعليلها.

ج– يجوز وقف العمل بنصّ معين، من أجل العمل بنصّ آخر في نفس الموضوع. ويكون الاجتهاد هنا محصوراً في الاختيار بين نصين واردين في نفس الموضوع، بناءً على وجود المناسبة بين أحدهما وبين الواقع.

– يجوز وقف العمل بنصّ معين، من أجل العمل بنصّ آخر يتعلق بالمبادئ العامة الحاكمة على جميع النصوص كمبدأ (إباحة المحرم عند الضرورة) ومبدأ (رفع الحرج عن الناس) ومبدأ (اختيار الأيسر) وغيرها.

هـ– يجوز وقف العمل بنصّ معين حين يكون العمل به مؤدياً لغير ما قصد الشارع في هذا النصّ. فتحديد غياب الشفق لأداء صلاة العشاء، قصد منه تحديد الوقت المناسب لأدائها، ولم يقصد منه ربط وجوبها بغياب الشفق، فإذا كان الالتزام بالنصّ يؤدي إلى عدم توجب الصلاة، فإنه يكون من الواجب وقف العمل به في هذه الحالة.

و– يجوز وقف العمل بالنصّ، إذا كان العمل به يؤدي إلى مآل لا يقبله الشارع، أو يتعارض مع المقاصد العامة للشريعة: وهذا يتعلق بفقه الموازنات بين المصالح والمفاسد.

ثانياً: كيف يجوز وقف العمل بالنصّ بدون أي حاجة؟

من المعروف أنّ غياب الشفق في أيام الشتاء حيث يقصر النهار ويطول الليل، لا يكون فيه أي حرج على الناس، فهو يغيب بعد غروب الشمس بوقت مناسب (حوالي ساعة ونصف) فضلاً عن أنّ غياب الشمس نفسه يكون في وقت مبكر كالخامسة مثلاً، بحيث أنّ الناس أصلاً يظلون مستيقظين بعد العشاء لساعات،

ويستيقظون قبل الفجر للسحور أو للقيام بدون أي حرج، فما هو مبرر العدول عن النصّ وتحديد وقت العشاء بما هو أقلّ من غياب الشفق الأحمر؟

ونقول: لقد اخترنا الالتزام بغياب الشفق المدني بدل الشفق الأحمر، موعداً لصلاتي العشاء والفجر في فرنسا، انطلاقاً من أنّ الشفق الأحمر لا يغيب أصلاً في بعض المناطق وفي بعض الأوقات، والتزامه يؤدي إلى حرج كبير على الناس في أغلب أيام السنة. ولذلك فقد اعتبرنا الانتقال منه إلى العلامة الفلكية التالية أمراً مشروعاً تبرره حاجة الناس وضرورة التيسير عليهم.

ثمّ إنّ من مقاصد تحديد أوقات الصلاة، أن يعتاد المسلمون على تنظيم أوقاتهم. وقد جاء تحديد هذه الأوقات مرتبطاً بحركة الشمس التي تجري ضمن نظام محكم. وبذلك يأتي تحديد الوقت لكلّ صلاة متناسقاً على مدار السنة. لكن لو أننا اعتمدنا (الشفق الأحمر) في الأشهر التي لا تسبب حرجاً على الناس، ثمّ انتقلنا إلى (الشفق المدني) في الأشهر الأخرى. فإنّ هذا الأمر سيؤدي إلى تحديد غير متناسق، فيكون العشاء متدرجاً بشكلٍ متناسق في الأشهر الأولى، حتى إذا جاءت الأشهر التالية، وكان موعد العشاء مثلاً على التاسعة (وفقاً لغياب الشفق الأحمر) فإنه يتراجع في اليوم التالي إلى الثامنة والنصف (وفقاً لغياب الشفق المدني) بدل أن يزيد قليلاً عن التاسعة، وهو أمر غير متناسق. فضلاً عن أنّ تحديد الأشهر التي يكون فيها على الناس حرج في التزام الدرجة 18 يدخل فيها خلاف لا ينتهي ولا يمكن حسمه.

مواقيت الصلاة
بين
علماء الشريعة والفلك

أ. د. محمّد الهوّاري

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهدُ أن لا إله إلا الله وحدَه لا شريكَ له، وأشهد أن محمداً عبدهُ ورسوله.

أما بعد؛

فإنّ الله تعالى جلّتْ حكمَتُهُ فرض على عباده خمس صلوات في اليوم والليلة، وذلك بمكة المكرمة ليلة الإسراء قبل الهجرة إلى المدينة المنوّرة بسنة، وجعل لها أوقاتاً معلومةً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمنين كِتَاباً مَوْقُوتاً**﴾ (النساء: 103) ويقول الخازن في تفسيره، يعني مكتوبة موقتةً في أوقاتٍ محدَّدَةٍ فلا يجوز إخراجها عن أوقاتها على أيّ حالٍ كانَ.

وهذه العبادة من أهم أركان الإسلام، وهي عمادُ الدين كما سمّاها ﷺ. وهي التي تنهى عن الفحشاء والمنكر. وعلى المسلم المكلّف أن يؤديها في أوقاتها ولا عذرَ له بتركها مهما كانت ظروفه. والله تعالى يقول: ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاةِ الوُسْطَى وَقُومُوا لله قَانِتِينَ**﴾ (البقرة: 238).

وأولُ الفرائض التي صلاها النبي ﷺ هو الظهرُ، وباقي الأوقات هي العصر والمغرب والعشاء والفجر. وكون الصلاة المذكورة فرضاً من الفرائض التي لا يتحقق الإسلام إلا بها، فقد ثبت بالكتاب والسنة وإجماع أئمة الدين، فمن أنكر كونها فرضاً فهو مرتدٌّ عن دين الإسلام بلا خلاف.

ولعلَّ بعض الناس يقول إنَ الذي ثبت بكتاب الله تعالى إنما هو فرضيةُ الصلاة، أما كونها خمسَ صلوات بالكيفية المخصوصة فلا دليل عليه في القرآن الكريم. وكيف ذلك والله تعالى أمر نًبيَّه في القرآن الكريم بأن يبين للناس ما نزّل إليهم، وأمر الناس أن يتبعوا ما جاء به الرسول من عند الله، قال تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نهاكم عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ (الحشر 7) فكل أمر جاء به الرسول ﷺ من عند الله فهو ثابت بالكتاب من هذه الجهة.

أما السنة الصحيحة الدّالّة على أن عدد الصلوات خمس فهي كثيرة بلغت مبلغ التواتر: منه قوله ﷺ: **أرَأيْتم لوْ أنَّ نهراً بباب أحدكم يغتسلُ فيه كلَّ يوم خمس مرّات، هلْ يبقى من دَرَنه شيء؟** قالوا: لا يبقى من درنه شئ، قال: **فكذلَك مَثَل الصلوَات الخمس يمحوَ الله بهنَّ الخطايا.** (رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهنّ ما لم تُغْشَ الكبائر.** (رواه مسلم والترمذي وغيرهما)، وعن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **مثل الصلوات الخمس، كمثل نهر جارٍ غَمْرٍ** – أي الكثير – **على باب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات.** (رواه مسلم).

وقد جعل رسول الله ﷺ أداءها على وقتها أفضل من الجهاد في سبيل الله، وهي الحدّ الفاصلُ بين الكفر والإيمان. فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ أيّ الأعمال أفضل؟ قال: **الصلاة على وقتها،** قلت ثم أيّ؟ قال: **برّ الوالدين.** قلت: ثمّ أي قال: **الجهاد في سبيل الله** (متفق عليه). وعن جابر رضي الله عنه قال: سمعت رسولَ الله ﷺ يقول: **إنّ بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة** (رواه مسلم).

ثمّ إن الله تعالى أراد لعباده الخير فحضّهم على النفير للتفقه في الدين فقال تعالى: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ من كُلِّ فِرْقَةٍ منْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدّينِ ولِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذَا رَجَعُوا**

إلَيهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122). وندبهم إلى إنذار خلقه بشريعته من بعد الرسل، وأمر سائر الناس بسؤالهم والرجوع إلى أقوالهم، وجعلَ علامةَ زيْغ الناس وضلالهم ذهابَ علمائهم واتخاذ الرؤوس من جهالهم، فقالِ النبي ﷺ: «**إنّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلمَ بقبض العلماء، حتى إذا لم يبقَ عالمٌ اتخذَ الناسُ رؤساءً جهّالاً فسألوا فأفتوا بغير علمٍ فضلوا أو أضلوا**».

ولقد ضمن الله برحمته بقاء طائفة من هذه الأمة ظاهرة على الحق لا يضرها من خذلها حتى يأتي أمر الله وهي على ذلك. وما أجمل ما يقوله ابن قدامة في صدر كتابه المغني "بأن الله جعل السبب في بقاء الأمة بقاءِ علمائها واقتدائها بأئمتها وفقهائها، وجعل هذه الأمة مع علمائها كالأمم الخالية مع أنبيائها. وأظهر في كل طبقة من فقهائها أئمة يقتدى بهم من الأعلام مهّد بهم قواعد الإسلام وأوضح بهم مشكلات الأحكام، اتفاقهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة". (المغني لابن قدامة ج 1 ص 23).

ونحب أن نشير هنا إلى أن المسائل التي أجمع عليها علماء الأمة – سواء منها ما يتعلق بالعقائد أو الأمور العملية – تعتبر الحد الأدنى لما يجب أن يلتزم به ويقف عنده كل مسلم حتى لا يخرج من "جماعة المسلمين" – ذلك المصطلح الذي يعني في هذا المقام موقفاً فكرياً وعقيدياً يوافق صاحبه ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه – وأما ما وراء ذلك من المسائل الظنّية الثبوت، أو الظنية الدّلالة، فإن الاختلاف فيها أمرٌ طبيعي نابع من تفاوت عقول البشر في الفهم، وفي تقدير الأمور والمصالح.

إن الحق في المسائل الخلافية لا يتعدد، فلابدّ أن يكون أحد المجتهدين مصيباً، ولكن الله تعالى ضمن الأجر والقبول لكل مؤمن تحرّى الصدق وبذل جهده ووسعه ليتعرّف على الحق، حتى إذا غلب على ظنه جواب أو رأي أو موقف، فهو الرأي والموقف الذي يتقبله الله تعالى طوال ما أنه لم يخرج في فهمه عن قواعد الاستنباط ومناهج الفهم المقررة في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ. فقد روى البخاري أن رسول

الله ﷺ عندما أراد أن يتوجه إلى بني قريظة ليستأصل الغدر والخيانة نادى في المسلمين: "**لا يصلينّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة**" فتخوّفَ ناسٌ فوتَ الوقت دون بني قريظة، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فاتنا الوقت، قال: فما عنَّفَ واحداً من الفريقين. متفق عليه. وفي رواية مسلم: الظهر.

مشروعية الأوقات

ثبتت مشروعية الأوقات في الكتاب والسنة:

1– **أما في كتاب الله:** فقد قال الله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا**﴾ (الإسراء: 78).

أراد بالدلوك زوال الشمس، فدخل فيه صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء. و(قرآن الفجر) أراد به صلاة الصبح. وقيل أراد بالدلوك الغروب. روي ذلك عن ابن مسعود.

وقال تعالى: ﴿**فَسُبْحَانَ الله حِينَ تُمْسُونَ وحِينَ تُصْبِحُونَ، وَلَهُ الحَمْدُ في السَّمَوات والأَرضِ وعَشِيّاً وَحِينَ تُظْهِرُونَ**﴾ (الروم: 17–18).

قال الإمام البغوي في شرح السنة: وهذه أبين آية في المواقيت؛ فقوله سبحانه وتعالى "سبحانَ الله" أي سبحوا الله، معناه صلوا لله، "حينِ تمسونَ" أراد به صلاة المغرب والعشاء، "وَحين تصبحون" صلاة الصبح، "وعشياً" أراد به صلاة العصر، "وحين تظهرون" صلاة الظهر.

ويبدو من هذه الآيات أنها جمعت الأوقات الأربع دون فصل لأن أوقاتها متصل بعضها ببعض، فلا يخرج وقت صلاة منها إلا بدخول وقت التالية؛ إلا صلاة الفجر فإنها مخصوصة ولا تتصل بما بعدها.

2- **وأما في السنة:** فقد جاء في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال:

«وقت الظهر: إذا زالت الشمس وكان ظلّ الرجل كطوله ما لم يحضر العصر.
ووقت العصر: ما لم تصفرّ الشمس.
ووقت صلاة المغرب: ما لم يغب الشفق.
ووقت صلاة العشاء: إلى نصف الليل الأوسط.
ووقت صلاة الصبح: من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس.»

وعن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ جاءه جبريل عليه السلام في الظهر فقال له: قُمْ فصَلِّه فصلى الظهر حين زالت الشمس، ثم جاءه العصرَ فقال: قم فصلّه فصلى العصر حين صار ظلُّ كل شيءٍ مثله، ثم جاءه المغربَ فقال قمْ فصلّه فصلى المغرب حين وجبت الشمس، ثم جاءه العشاء فقال: قم فصلّه فصلى العشاء حين غاب الشفق، ثم جاءه الفجر فقال قمْ فصلّه فصلى الفجر حين برق الفجر أو قال سطع الفجر. ثم جاءه من الغد للظهر فقال: قم فصلّه فصلى الظهر حين صار ظل كل شيءٍ مثله، ثم جاءه العصر فقال: قم فصلّه فصلى العصر حين صار ظلُّ كل شيءٍ مثليه، ثم جاءه المغرب وقتاً واحداً لم يزل عنه، ثم جاءه العشاء حين ذهب نصفُ الليل أو قال: ثلث الليل، فصلى العشاء، ثم جاءه حين أسفر جداً فقال قم فصلّه، فصلى الفجرَ، ثم قال ما بين هذين الوقتين وقتٌ. (ورواه أحمد والنسائي والترمذي بنحوه، وقال البخاري: هو أصحُّ شيءٍ في المواقيت).

وبناء على ما سبق فقد اتفق المسلمون على أن للصلوات الخمس أوقاتاً خمساً هي شرط في صحة الصلاة، وأن منها أوقات فضيلة وأوقات توسعة، واختلفوا في حدود أوقات التوسعة والفضيلة كما سنبينه فيما يلي. (انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد: ج1 / ص 109).

1- **وقت صلاة الصبح:** ليس بين الفقهاء خلاف في أن مبدأ وقت صلاة الصبح طلوع الفجر الصادق ويسمى الفجر الثاني، وهو الذي يحرم به الطعام والشراب على

الصائم. وسمي صادقاً لأنه يبين وجه الصبح ويوضّحه. وعلامته بياض ينتشر عرضاً في الأفق الشرقي وليس بعده ظلمة.

أما الفجر الكاذب وهو ما يسمى الفجر الأول فهو الضياء المنطلق طولاً في الأفق الشرقي كذنب السّرحان – وهو الذئب –، قال الإمام النووي رحمه الله في المجموع: (قال أصحابنا: والأحكام كلها متعلقة بالفجر الثاني: فيه يدخل وقت الصبح ويخرج وقت العشاء ويدخل في الصوم ويحرم به الطعام والشراب على الصائم وبه ينقضي الليل ويدخل النهار. [1] ولا يتعلق بالفجر الأول شيءٌ من الأحكام بإجماع المسلمين).

أما نهاية وقت الصبح فللفقهاء في ذلك آراء [2]:

أ – **فالشافعية** ذهبوا إلى أن للصبح أربعة أوقات:

1. وقت فضيلة وهو أوله.
2. وقت اختيار إلى الإسفار.
3. ووقت جواز بلا كراهة إلى الحمرة.
4. ووقت كراهة بعد الحمرة.

و قال الشافعي: آخر وقتها الإسفار لمن لا عذر له، وفي حق المعذور يمتد إلى طلوع الشمس.

ب– وأما الأحناف فيرون أن نهاية وقت الصبح قبل طلوع الشمس.

ج– ويرى الحنابلة أن آخر وقت الصبح الاختياري هو الإسفار، وبعد الإسفار وقت عذر وضرورة، فمن نام عن صلاة الصبح ولم يستيقظ إلا بعد الإسفار جاز له أن يصلي الصبح بلا كراهة.

1– سنعرض لمصطلح الليل والنهار فيما بعد لما في ذلك من خلاف بين علماء الشريعة والفلك

2– راجع كتاب الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن الجزيري: ج1 / ص 183 وما بعد

د- **وعند الإمام مالك** في أحد الأقوال عنه: أن وقت الصبح الاختيارى إلى الإسفار؛ ووقت الضرورة لأهل الأعذار من الإسفار إلى طلوع الشمس.

وفي قول آخر عنه: إن الصبح كلّه وقت اختياري.

2- **وقت صلاة الظهر**: اتفق الفقهاء على أن وقت الظهر الذي لا تجوز قبله هو زوال الشمس عن وسط السماء، إلا خلافاً روي عن ابن عباس وإلا ما روي من خلاف في صلاة الجمعة. [3]

أما نهاية وقت الظهر فللفقهاء فيه أقوال:

- **فعند مالك**: أن وقت الظهر الاختياري من الزوال إلى بلوغ ظل كل شيء مثله. ووقته الضروري حين الجمع بين الظهر والعصر جمع تأخير، وهو من حين بلوغ الظل مثله إلى ما قبل غروب الشمس لوقت لا يسع العصر. [4]

- **وعند الإمام أبي حنيفة** ينتهي وقت الظهر عندما يبلغ ظل الشيء مثليه إضافة إلى فيء الزوال.

ج - **وعند الإمام أحمد** وقت الظهر من الزوال إلى مصير ظل كل شيء مثله سوى فيء الزوال. [5]

د- **أما الإمام الشافعي** فالمشهور في مذهبه أن للظهر أوقاتاً:

1. وقت فضيلة وهو أوله
2. ووقت اختيار ما بعد وقت الفضيلة
3. ووقت العذر هو وقت العصر في حق من يجمع بسفر أو مطر [6]

3- بداية المجتهد: ج 1 / ص 109

4- بُلغة السالك في مذهب الإمام مالك

5- مجموع الفتاوى لابن تيمية: ج 22 / ص 74

6- المجموع للنووي: ج 3 / ص27

وجاء في المذهب أقوال أخرى [7]:

1. وقت فضيلة: إلى أن يصير ظل كل شيء مثلُ ربعه
2. ووقت اختيار: إلى نصفه
3. ووقت جواز: إلى آخر الوقت
4. ووقت ضرورة: كالنائم يستيقظ قبل آخر الوقت
5. ووقت عذر: لمن يجمع
6. ووقت حرمة: وهو الوقت الذي يسعها وإن وقعت أداءً.

3- **وقت صلاة العصر**: اختلف الفقهاء حول صلاة العصر في اشتراك أول وقتها مع آخر وقت الظهر؛ وفي تحديد آخر وقتها. [8]

أ. **فالمالكية** ذهبوا إلى تداخل وقتي الظهر والعصر؛ فلو أن شخصاً صلى الظهر، وشخصاً آخر صلى العصر في نفس الوقت كانت الصلاتان أداءً. [9]

ب. **وأما أبو حنيفة** فأول الوقت عنده يبدأ بعد أن يصبح ظل الشيء مثليه مضافاً إلى فيء الزوال.

ج. **وعند صاحبيه** وهو مذهب جمهور الفقهاء: فبعد الزيادة على ظل الزوال بمقدار المثل.

أما نهاية وقت العصر فللفقهاء فيه أقوال:

- **فعند المالكية** في إحدى الروايات عنهم أن آخر وقتها ما لم تصفرّ الشمس لحديث عبد الله بن عمر الذي خرجه مسلم وفيه: "فإذا صليتم العصر فإنه وقتٌ إلى أن تصفرّ الشمس" وفي بعض رواياته: "وقت العصر ما لم تصفرّ الشمس".

7- انظر مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج للشربيني الخطيب: ج 1 / ص 122

8- بداية المجتهد: ج 1 / ص 111

9- بُلغة السالك في مذهب الإمام مالك.

- **وعند أبي حنيفة** ما لم تغب الشمس.

- **وهو أيضاً مذهب الإمام أحمد** لقوله ﷺ: "**من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر**" (رواه الستة).

- **أما الشافعية** فقد ذهبوا إلى أن للعصر عدة أوقات [10]:

1. وقت فضيلة: في أوله
2. ووقت اختيار: إلى المثلين بعد ظل الاستواء
3. ووقت عذر: لمن يجمع بين الظهر والعصر
4. ووقت ضرورة: كالحائض والنّفَسَاء تطْهُران في آخر الوقت
5. ووقت جواز بلا كراهة: وهو بعد المثلين
6. ووقت كراهة: وهو ما يسعها في آخر الوقت
7. ووقت حرمة: وهو آخر وقتها بحيث لا يسعها وإن وقعت أداءً. وفي هذا نظر فإن الوقت ليس بوقت حرمة وإنما يحرم التأخير إليه.

4. **وقت صلاة المغرب**: اتفق الفقهاء على أن بدء وقت صلاة المغرب هو بعد غروب الشمس، والأحاديث دالة على ذلك. والاعتبار سقوط قرص الشمس بكماله؛ وذلك ظاهر في الصحراء وعلى شط البحار. ولا يجزئ الدخول في صلاة المغرب قبل غروب جميع قرص الشمس. [11]

وأما في العمران وقُلَل الجبال، فالاعتبار بأن لا يرى من شعاعها شيءٌ على الجدران ويُقبِل الظلام من المشرق. [12]

واختلف الفقهاء في صلاة المغرب: هل لها وقت موسّع كسائر الصلوات أم لا؟ [13]

10- مغني المحتاج: ج1 / ص 122 المكتبة الإسلامية – القاهرة

11- المحلى لابن حزم ج 3 / ص 164: المكتب التجاري، بيروت

12- روضة الطالبين للإمام النووي: ج1 / ص 108 المكتب الإسلامي – بيروت

13- بداية المجتهد: ج1 / ص 113 مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة

– **فالمشهور عند المالكية** أنه ليس لها وقت موسع، بل وقتها بقدر ما يؤذّن ويتطهر ويصلي 3 ركعات صلاة المغرب [14]

– **وأما الحنفية** فوقتها عندهم حين يغيب الشفق.

– **وهو مذهب الإمام أحمد والإمام الشافعي في القديم**، لقوله ﷺ في الحديث الصحيح الذي يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص: "وقت المغرب إذا غابت الشمس ما لم يسقط الشفق".

– **وأما في مذهب الشافعي الجديد** فوقتها ينقضي بمضي قدر وضوء وستر عورة وأذان وإقامة وخمس ركعات هي ثلاث المغرب وركعتان سنة بعدها. [15]

5. **وقت صلاة العشاء**: اختلف الفقهاء في تحديد بداية ونهاية وقت صلاة العشاء:

أ. لا خلاف عند الأئمة في أن أول وقت العشاء يدخل بغيبوبة الشفق... وإنما اختلفوا في تحديد معنى الشفق ما هو ؟

(1) **فعند المالكية والشافعية والحنابلة وصاحبي أبي حنيفة**: الشفق هو الحمرة.. والدليل عليه أن جبريل عليه السلام صلى العشاء حين غاب الشفق، والشفق هو الحمرة للحديث الذي رواه عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "**وقت المغرب إلى أن تذهب حمرة الشفق**" [16] ولحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "**الشَّفَقُ الحُمْرَةُ**" (رواه الدارقطني وصححه ابن خزيمة، وغيره وقفه على ابن عمر، وابن عمر ثْبت حجة في بيان معاني الألفاظ).

وهذا هو قول عمر وابن عباس وعبادة بن الصامت وشداد بن أوس والثوري وجماعة غيرهم. وهو رواية عن أبي حنيفة.

14– المرجع السابق.

15– مغني المحتاج

16– المجموع شرح المهذب للنووي: ج3 / ص 138.

(2) **وذهب أبو حنيفة** إلى أن الشفق هو البياض، وروي ذلك عن أنس وأبي هريرة، وبه قال عمر بن عبد العزيز والأوزاعي وابن المنذر.[17]

ب. واختلف الفقهاء كذلك في تحديد نهاية وقت صلاة العشاء:

(1) **أما الأحناف** فقد ذهبوا إلى أن آخر وقت العشاء طلوع الفجر الصادق بلا خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه، لما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أول وقت العشاء حين يغيب الشفق وآخره حين يطلع الفجر".

(2) **ونهاية الوقت عند المالكية** ثلث الليل، وفي رواية عن مالك إلى نصف الليل.

(3) **وذهبت الحنابلة** إلى أن آخر وقتها الاختياري ثلث الليل، وبعده إلى طلوع الفجر وقت ضرورة لمريض أو حائض أو نُفَساء.

وقال ابن تيمية في الفتاوى: ووقت العشاء إلى منتصف الليل على ظاهر مذهب أحمد.[18]

(4) **أما الشافعية** فقد ذهبوا إلى أن للعشاء أربعة أوقات[19]:

أ. وقت فضيلة في أوله
ب. ووقت اختيار: بعده إلى ثلث الليل في الأصح وفي قول نصفه.
ج. ووقت جواز: إلى طلوع الفجر الثاني.
د. ووقت عذر: وهو وقت المغرب لمن جمع بسفر أو مطر.

إن ما ذكرناه في تحديد مواقيت الصلاة إنما ينطبق على الأمكنة المعتدلة التي يتخللها الليل والنهار في أربع وعشرين ساعة، ولا تضطرب فيها العلامات المحددة للأوقات.

17- المغني لابن قدامة: ج1 / ص339

18- الفتاوى الكبرى لابن تيمية: ج22 / ص 74

19- المجموع شرح المهذب للنووي: ج3 / ص 43

أما الأماكن التي لا يتخللها الليل والنهار، أو التي تضطرب فيها علامات الأوقات، فللعلماء فيها أقوال وآراء مختلفة، سنعرض لها فيما بعد بإذن الله.

العلاقة بين المواقيت الشرعية والحسابات الفلكية في تعيين مواقيت الصلاة [20]

تبين لنا مما سبق أن لأوقات الصلاة بدايات ونهايات اختلف الفقهاء في تحديدها. فإذا جمعنا بين الوقت الاختياري والوقت الضروري على رأي بعض الأئمة، فإن النهايات الشرعية لمواقيت الصلاة يمكن أن تكون كما يلي:

1. ينتهي وقت صلاة الصبح عند أول ظهور لقرص الشمس من الأفق الشرقي.
2. وينتهي وقت الظهر عندما يصير ظل الشاخص مثل طوله إضافة إلى فيء الزوال.
3. وينتهي وقت العصر بغروب كامل قرص الشمس تحت الأفق الغربي.
4. وينتهي وقت المغرب بغيبوبة الشفق الأحمر (وعلى قول: الشفق الأبيض)
5. وينتهي وقت العشاء بطلوع الفجر الصادق في الأفق الشرقي.

وبهذا يمكن أن نربط بين بدايات بعض الصلوات المفروضة وبين نهايات البعض الآخر كما يلي:

1. فإن ابتداء وقت العصر يعني انتهاء وقت الظهر.
2. ودخول وقت المغرب هو انتهاء وقت العصر.
3. وابتداء وقت العشاء هو انتهاء وقت المغرب.
4. وابتداء وقت الصبح هو انتهاء وقت العشاء.
5. ونهاية وقت الصبح يكون مع بزوغ أول قرص الشمس من تحت الأفق الشرقي.

20- انظر البحث القيم للعلامة الأستاذ الدكتور حسين كمال الدين رحمه الله: نشرة رقم ب ب – 2 / 95 مركز البحوث في جامعة الرياض (1975)

واستدل العلماء بما رواه مسلم في صحيحه في المساجد من حديث أبي قتادة مرفوعاً وفيه: "**ليس في النوم تفريط، إنما التفريط على من لم يصلّ حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى**"، فإنه ظاهر في امتداد وقت الصلاة إلى دخول وقت الصلاة الأخرى، إلا صلاة الفجر فإنها مخصوصة بالاتفاق.[21]

وبناء على ذلك فإن المواقيت المطلوب تعيينها لتحديد البدايات والنهايات لمواقيت الصلاة الخمسة هي ستة أوقات في كل يوم من أيام السنة، وهي:

1. وقت شروق الشمس.
2. وقت زوال الشمس عن وسط السماء.
3. وقت الغروب.
4. انتهاء الشفق الأحمر (أو الأبيض).
5. طلوع الفجر الصادق.
6. عندما يبلغ ظل الشيء مثله إضافة إلى ظل الزوال. (وفي رأي عندما يبلغ ظل الشيء مثليه).

من المعلوم أن الأساس الذي اعتمد عليه في تحديد أوقات الصلاة الخمسة في الشريعة هو حركة الشمس الظاهرية، أو بالأحرى حركة الشمس ودوران الأرض حول محورها في حركتها اليومية ودورانها حول الشمس في حركتها السنوية. فلابدّ إذاً من الربط بين رأي الشريعة والظواهر الفلكية للشمس والضوء والحساب حتى نستطيع التعبير عن مواقيت الصلاة بالساعات الزمنية المتعارف عليها بين الناس في مختلف الأقاليم.

ولن نتوسع في البحث كثيراً، فله مظانّه في المراجع العلمية المعتمدة، ويمكن الاطلاع على بحثنا الموسع والدراسات الرياضية المتعلقة بالموضوع، وإنما سنذكر بعض المبادئ الأساسية المعتبرة في الحساب عند الفلكيين وعند علماء الميقات.

21– شرح السنة للإمام البغوي: ج2 / ص 186، نشر المكتب الإسلامي

1. يعتبر الفلكيون أن الشمس نقطة ضوئية، ويعبّرون عنها بمركزها ويتجاوزون عن الفروق الناتجة عن اعتبار الشمس قرصاً متسعاً. وعلماء الميقات يقولون بأن العبرة في الشروق بزوغ رأس قرص الشمس، وفي الغروب غياب كامل قرصها؛ وفي الزوال عبور كامل القرص لمستوى الزوال، ويحتاطون على الحسابات الفلكية بما يسمونه بوقت التمكين الذي يتراوح حسب الآراء ما بين (2–5) دقائق زمنية.

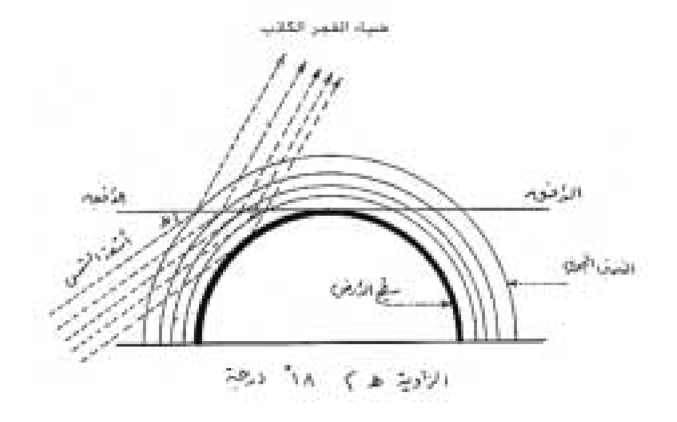
2. يحدد وقت شروق الشمس عندما يكون مركز قرص الشمس واقعاً تحت الأفق الشرقي بزاوية قدرها درجة واحدة (1) للاحتياط.

3. وكذلك الأمر بالنسبة لغروب الشمس عندما يكون مركز قرصها واقعاً تحت الأفق الغربي بزاوية قدرها درجة واحدة (1) للاحتياط.

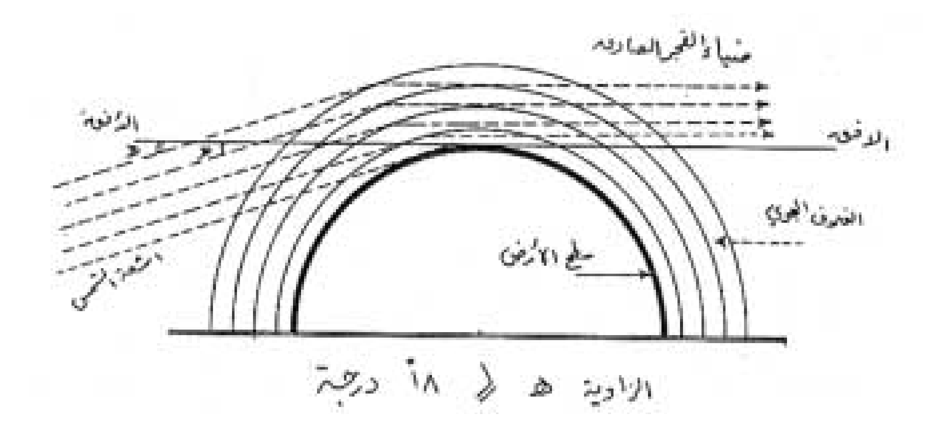
4. ولتمييز وقتي الفجر والعشاء، نلاحظ أن كليهما يرتبط بانتشار الضوء في ظلام الليل أو اختفائه كلياً نتيجة انعكاس ضوء الشمس غير المباشر على طبقات الغلاف الجوي المحيطة بالكرة الأرضية.

5. ولقد وجد بالاستقراء والتجارب العلمية أن وقت الشفق الأبيض والفجر الصادق يتساويان في المكان الواحد تقريباً، وأنهما يرتبطان بحركة الشمس الظاهرية تحت الأفق.

وإن ضوء الشمس غير المباشر والمنعكس على الغلاف الجوي ينتهي أو يبدأ عندما تصل درجة ميل الشمس تحت الأفق بما يعادل (18) درجة [شكل رقم: 1].



شكل رقم 1: الفجر الكاذب



شكل رقم 2: الفجر الصادق

ويبدو من الشكل رقم 1 و2:

– أن الشعاع الضوئي عندما يقابل الغلاف الجوي بزاوية أكبر من (18) درجة (وهي ما تسمى بالزاوية الحرجة) فإنه ينعكس إلى الفضاء الخارجي ولا يصل إلى سطح الأرض (الفجر الكاذب) ويستمر هكذا مع حركة الشمس الظاهرية حتى تصل هذه الزاوية إلى (هـ = 18) درجة.

– عند ذلك ينعكس الشعاع الشمسي على الطبقة الهوائية ويتجه إلى سطح الأرض حيث يبدأ ظهور الفجر الصادق.

– ويحدث مثل ذلك الأمر عند انتهاء وقت الشفق الأبيض أي عندما تصبح زاوية ميل الشمس تحت الأفق الغربي أكبر من (18) درجة.

6. اختلف علماء الميقات في تحديد قيمة الزاوية (هـ) لكل من الفجر والعشاء:

أ. فالفلكيون يعتبرون قيمة هذه الزاوية (18) درجة لكل من الفجر والعشاء الموافق لغياب الشفق الأبيض. (22)

وهو قول بعض العلماء: كأبي الريحان البيروني والأستاذ الرئيس أبو علي الحسن بن عيسى المجاصي والعلامة سيد محمد بن عبد الوهاب الزركشي وأبي الحسن عبد الرحمن الصوفي.

ب– أما علماء الميقات المصريون فيعتبرون أن الزاوية تساوي (19،5) درجة لوقت الفجر للاحتياط، وأن هذه الزاوية تساوي (17،5) درجة لوقت العشاء.

ج– بينما يعتبر علماء الميقات السعوديون أن هذه الزاوية تساوي (19) درجة لوقت الفجر، وأنها تساوي (17) درجة لوقت العشاء.

د. وهناك أقوال شاذة لا تتوافق مع الظواهر الفلكية؛ منها ما يعتبر أن التفاوت ما بين الفجرين وكذلك ما بين الشفقين الأحمر والأبيض إنما هو بـ (3) درجات. (23)

7. ولحساب وقت العصر عيّن العلماء مكان وجود الشمس على ارتفاع يكون معه ظل الجسم العمودي مساوياً إلى مثله أو مثليه إضافة إلى ظل الزوال؛ وذلك استناداً إلى علاقات رياضية خاصة.

22– وهذا ما يعبر عنه باسم الشفق الفلكي Astronomical Twilight تمييزاً له عن الشفق المدني Twilight Civil الموافق للزاوية (6) درجات والشفق البحري Nautical Twilight الموافق للزاوية (12) درجة. انظر Annuaires du Bureau des longitudes لعام 1983 الصفحة 70.

23– انظر حاشية ابن عابدين.

8. استطاع العلماء حساب المواقع الفلكية للشمس أثناء حركتها اليومية الظاهرية وربطوا بينها وبين حساب مواقيت الصلاة في أي مكان على سطح الأرض استناداً إلى الوقت المدني المستعمل في الحياة اليومية لهذا المكان. وينبغي لذلك أن نستحصل على المعلومات التالية:

- خط عرض المكان Latitude
- خط طول المكان Longitude
- الوقت الإقليمي Time Zone
- فرق الطول Longitude Difference
- ميل الشمس Declination
- معادلة الزمن Equation of Time

9. أما خط عرض المكان (أ) فيؤخذ عادة من جداول خاصة محسوبة اعتباراً من خط الاستواء الذي يعتبر مساوياً إلى خط العرض صفر، وخطوط العرض الشمالية تكون موجبة، بينما خطوط العرض الجنوبية تكون سالبة.

10. وخط طول المكان (ب) يؤخذ من جداول خاصة أيضا محسوبة بالنسبة لخط طول غرينتش المعتبر مساويا إلى الصفر. والخطوط التي تقع شرقا منه تكون موجبة، والتي تقع غرباً منه تكون سالبة. وتقدر خطوط الطول والعرض بالدرجات وأجزائها الستينية أو المئوية.

ملاحظة هامة: للحصول على خطوط الطول والعرض لأي موقع في العالم يمكن الاستفادة من الموقع التالي في الانترنيت: www.calle.com/world

11. أما الوقت الإقليمي فهو الوقت الرسمي للقطر الذي يقع فيه الموقع ويقدر عادة بالساعات منسوبة إلى توقيت غرينتش أو بخطوط الطول شرق أو غرب غرينتش، فمثلا التوقيت الرسمي لمدينة مكة المكرمة هو (+ 3) ساعات عن توقيت غرينتش أو خط الطول (45) شرقا. وهذا التوقيت موحّد عادة بالنسبة للقطر الواحد إلا إذا

كان القطر متسعاً كالولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا وغيرها فيكون لها عدة أوقات إقليمية.

12. وفرق الطول يعرف من الفرق ما بين خط طول المكان وخط الطول المعتبر كأساس للوقت الإقليمي للبلد الذي يتبع له هذا المكان، وهذا الفرق المحسوب بالدرجات يُحَوَّل إلى زمن باعتبار أن كل درجة تساوي أربع دقائق. وتكون هذه القيمة موجبة إذا كان المكان يقع في غرب خط طول التوقيت الإقليمي، وتكون سالبة إذا كان المكان يقع في شرق هذا الخط.

13. أما ميل الشمس فيعرف من جداول فلكية خاصة تحدد الزاوية التي تكون عليها الشمس بالنسبة لخط الاستواء، ويتراوح هذا الميل تقريباً ما بين 23 درجة شمالاً وجنوبا. هذا ويمكن حساب ميل الشمس في يوم معين بالاستعانة بعلاقات رياضية مختلفة.

14. أما معادلة الزمن فهي ناتجة عن الفرق بين الوقت المتوسط والوقت الحقيقي؛ ويمكننا أن نفسّر ذلك بما يلي: إن الحركة الظاهرية لدوران الشمس حول الأرض ناشئة عن الحركة الحقيقية لدوران الأرض حول نفسها أمام الشمس، بالإضافة إلى حركة الأرض حول الشمس في فلك بيضاوي تحتل الشمس إحدى بؤرتيه. وينشأ عن ذلك أن طول اليوم ليس متساويا على مدار السنة كما يظن عامة الناس، وكذلك فإن الحركة الظاهرية للشمس ليست منتظمة السرعة، ولذلك لجأ العلماء الفلكيون إلى افتراض وجود شمس أخرى تسير على فلك الشمس الحقيقية بسرعة منتظمة وتحتفظ معها بنفس الزمن السنوي، وتسمى هذه الشمس بالشمس متوسطة الحركة، ويسمى الوقت الذي تعيّنه بالوقت المتوسط.

وهذا الفرض يعطينا طولاً ثابتاً لليوم المتوسط مقداره (24) ساعة زمنية متوسطة، وهي التي تشير إليها الساعات الآلية أو الإلكترونية الشائعة الاستعمال على اختلاف أنواعها.

إن الفرق بين الوقت المتوسط والوقت الحقيقي يسمى بمعادلة الزمن of Time Equation ويمكن الحصول على قيمة معادلة الزمن من جداول فلكية خاصة أو خطوط بيانية، أو من علاقات رياضية خاصة أيضاً. وتتراوح قيمتها ما بين (+ 14،3) دقيقة و(–16،4) دقيقة. كما يلاحظ ذلك من الجدول التالي:

جدول تغير معادلة الزمن مع تغير التاريخ

اليوم		معادلة الزمن
شهر كانون الثاني / يناير	**1**	3 +
	3	4 +
	5	5 +
	7	6 +
	10	7 +
	12	8 +
	15	9 +
	18	10 +
	21	11 +
	24	12 +
	29	13 +
شهر شباط/فبراير	**5**	14 +
	12	14,3 +
	19	14 +
	27	13 +
شهر آذار / مارس	**4**	12 +
	9	11 +
	12	10 +
	16	9 +
	20	8 +
	23	7 +
	26	6 +

اليوم		معادلة الزمن
شهر نيسان/ أبريل	**2**	4 +
	5	3 +
	9	2 +
	12	1 +
	16	0
	21	1 -
	26	2 -
شهر أيار/ مايو	**3**	3 -
	15	3,7 -
	27	3 -
شهر حزيران/يونيو	**4**	2 -
	9	1 -
	14	0
	19	1 +
	24	2 +
	28	3 +
شهر تموز/يوليو	**3**	4 +
	9	5 +
	18	6 +
	27	6,4 +

اليوم		معادلة الزمن
شهر آب/أغسطس	**5**	6 +
	13	5 +
	18	4 +
	22	3 +
	26	2 +
	30	1 +
شهر أيلول/ سبتمبر	**2**	0
	5	1 -
	8	2 -
	11	3 -
	14	4 -
	17	5 -
	20	6 -
	22	7 -
	25	8 -
	28	9 -
شهر تشرين الأول / أكتوبر	**1**	10 -
	4	11 -
	8	12 -
	11	13 -
	15	14 -
	20	15 -

اليوم		معادلة الزمن
شهر تشرين الثاني/نوفمبر	**4**	16,4 -
	12	16 -
	18	15 -
	22	14 -
	26	13 -
	29	12 -
شهر كانون الأول / ديسمبر	**2**	11 -
	5	10 -
	7	9 -
	9	8 -
	11	7 -
	14	6 -
	16	5 -
	18	4 -
	20	3 -
	22	2 -
	24	1 -
	26	0
	28	1 +
	30	2 +

ملاحظة: تقدر قيمة معادلة الزمن في هذا الجدول بالدقائق

إن الوقت المتوسط الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة يدعى بالوقت المتوسط المحلّي؛ وهو يختلف مكن مكان لآخر باختلاف قيمة خط طول المكان. ولتوحيد الزمن في دولة ما وبحيث يسهل التعارف الزمني بين المدن المختلفة لهذه الدولة فقد جرى الاتفاق في كل قطر على زمن واحد يعرف بالوقت المدني أو الوقت الإقليمي.

وفي الأقطار المتسعة كما في الولايات المتحدة والاتحاد الروسي وكندا واستراليا وغيرها يمكن أن يشتمل القطر الواحد على عدة أوقات إقليمية مختلفة.

15. وللتعارف الدولي على الأوقات المدنية المختلفة فقد تمت الاتفاقات الدولية على أن يتغير هذا الزمن عند خطوط الطول التي تقبل القسمة على (15). فإذا كانت الساعة (12) ظهراً في خط الطول (صفر) الموافق لمدينة غرينتش Greenwich فتكون الساعة في خطوط الطول التالية كما يلي:

خط الطول شرقاً	الساعة	خط الطول غرباً	الساعة
11	15	13	15
10	30	14	30
9	45	15	45
8	60	16	60

ومعنى هذا أن كل (15) درجة تعادل ساعة واحدة وأن الدرجة الواحدة توافق (4) دقائق زمنية.

ملاحظة: في بعض الأقطار المتسعة قد يكون الوقت الإقليمي مقسما بأنصاف الساعة وليس بساعة كاملة كما هي الحال في إيران والهند. فعندما تكون الساعة (12:00) ظهراً في غرينتش تكون الساعة في طهران (16:30) وفي دلهي تكون الساعة (17:30).

16. استناداً إلى تعريف الساعة الزوالية التي توافق الساعة (12:00) عندما يكون مركز قرص الشمس في كبد السماء، مقدرة بالتوقيت المتوسط المحلي؛ ولحساب وقت الظهر في أي مكان على سطح الأرض وفي أي يوم من أيام السنة مقدراً بالوقت الزوالي المدني نطبق العلاقة الرياضية التالية:

وقت الظهر = 12:00 + معادلة الزمن + فرق الطول

على أن تؤخذ قيمة كل من معادلة الزمن وفرق الطول بقيمتها الجبرية. وللاحتياط يرى علماء الميقات إضافة وقت التمكين على وقت الظهر بما يعادل (2) دقيقة.

مثال: حساب وقت صلاة الظهر لمدينة باريس في يوم 10 تموز / يوليو 2002

– تقع مدينة باريس على خط طول: 2 درجة 20 دقيقة
– وخط الطول الإقليمي لفرنسا هو (15) درجة
– فيكون فرق الطول مساوياً إلى (12:40) أو ما يعادل (51) دقيقة
– ومعادلة الزمن في هذا اليوم تساوي (+ 5) دقائق.

وعليه يكون وقت الظهر في مدينة باريس في يوم 10 يوليو مساوياً إلى:

12:00 + 51 دقيقة + 5 دقائق = 12:56

وبإضافة (2) دقيقة لوقت التمكين يكون وقت الظهر مساوياً إلى الساعة 12:58 بالتوقيت الرسمي أو 13:58 بالتوقيت الصيفي.

ملاحظة 1: تتبع بعض التقاويم في قاعدة التمكين إضافة (5) دقائق بدلاً من دقيقتين، وفي هذا مبالغة في الاحتياط لا ضرورة لها.

ملاحظة 2: يسلك الفلكيون في حساب مواقيت الصلاة طرقاً مختلفة تستند جميعها على حلّ العلاقات الرياضية الناتجة عن قواعد حسابات الفلك الكروي.

ولا يتسع المجال لعرض هذه القواعد، بل سنكتفي في دراسة النتائج التي نحصل عليها من الحساب للمقارنة.[24]

ملاحظة 3: تنطبق هذه القواعد الرياضية على البلاد المعتدلة التي يتخللها الليل والنهار بشكل طبيعي دون أن تضطرب فيها علامات تحديد المواقيت.

أما البلاد التي تضطرب فيها العلامات أو التي لا يتخللها الليل والنهار في بعض أيام السنة فإن لها أحكاماً اجتهادية تعددت فيها الآراء، وتخرج عن حدود تطبيق العلاقات الرياضية التي أشرنا إليها، وهذا ما سنتعرض له في الفقرات المقبلة بإذن الله.

مواقيت الصلاة في الأماكن التي تضطرب فيها العلامات

تمهيد:

قال الله تعالى: ﴿**إنَّ في خلْقِ السموات والأرض واختلاف الليلِ والنهار لآياتٍ لأولي الألباب**﴾ (آل عمران: 190).

وقال تعالى: ﴿**وجعلنا الليلَ والنَّهارَ آيَتيْنِ فَمَحونْا آيةَ الليلِ وجعَلْنَا آيةَ النهار مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً من رَبِّكُم ولتعلُموا عدد السنينَ والحِسابَ وكُلَّ شيءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصيلاً**﴾ (الإسراء: 12).

خلق الله الليل والنهار وهما يتعاقبان على خلقه بالزيادة والنقصان تبعاً لحركة الشمس الظاهرية في بروجها الاثني عشر؛ أو بالأحرى تبعاً لدوران الأرض حول نفسها وحركتها حول الشمس.

24- انظر بحثنا الموسع المقدم إلى المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته التاسعة المنعقدة في شهر رجب 1406 الموافق لشهر آذار / مارس 1986.

ويختلف الليل والنهار فيما بين خط الاستواء والقطبين اختلافاً كبيراً. فهما أقرب إلى التساوي في الأماكن القريبة من خط الاستواء، وهما أكثر اختلافاً كلما اتجهنا نحو القطبين. كما أن لموقع الشمس أثراً كبيراً في هذا الاختلاف بين الصيف والشتاء.

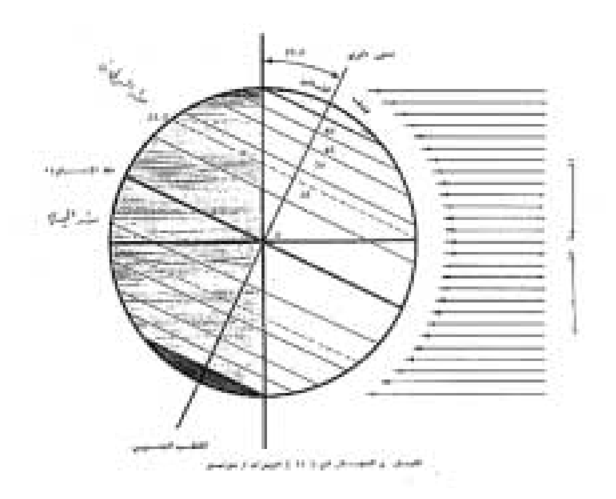
فمن المعلوم أن محور الأرض مائل بالنسبة لأشعة الشمس العمودية الواردة وتقدّر زاوية الميل بحوالي (23) درجة كما هو موضح في الشكل رقم 3 التالي:

وإن هذا الميل وحركة الأرض حول الشمس يقسمان الأرض إلى المناطق التالية:

– **منطقة خط الاستواء:** وهي منطقة حارة وتسقط أشعة الشمس فيه بصورة عمودية على الأرض، وينعدم الظلّ في الزوال ويتساوى الليل والنهار في أغلب أيام السنة.

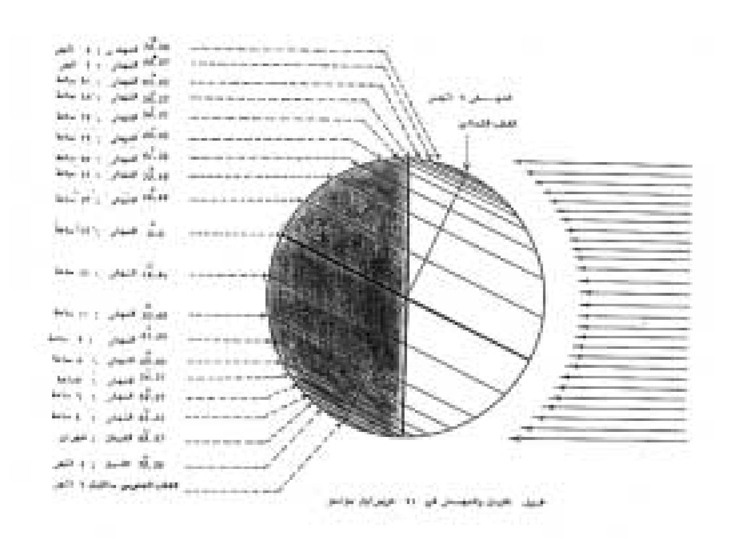
– **المنطقة المدارية:** وتتراوح ما بين مدار السرطان في خط عرض (23) درجة شمالاً إلى مدار الجدي في خط عرض (23) جنوباً. وهي منطقة مشابهة لدائرة خط الاستواء؛ وتسقط أشعة الشمس عمودية على الأماكن فيها مرتين في العام.

– **المناطق المعتدلة الشمالية والجنوبية:** وتمتد من خط عرض (23–67) درجة شمالا ومن (23–67) درجة جنوباً. وهي مناطق يحل فيها الصيف والشتاء والربيع والخريف. ويختلف فيه طول الليل عن طول النهار ولا يتساويان إلا مرتين في العام.



شكل رقم 3: **الليل والنهار في** (21) **حزيران / يونيو**

- **المناطق القطبية**: وتمتد ما بين خط عرض (67–90) درجة شمالاً و(67–90) درجة جنوباً. وهي مناطق باردة؛ يطول فيها الليل حتى يصبح (6) أشهر في الشمال؛ بينما يكون النهار الدائم في الجنوب والعكس بالعكس كما هو موضح في الشكل رقم 4 التالي:



شكل رقم – 4

يختلف طول الليل والنهار باختلاف خط العرض:

ففي خط الاستواء تكون أطول مدة للنهار (12:05) ساعة وكذلك الحال بالنسبة لليل.

وفي خط العرض (10) أطول نهار يمتد حتى (12:40) ساعة، وأقصر نهار حتى (11:30) ساعة.

وهكذا يستمر الأمر حتى نهاية المنطقة المعتدلة. وعند ابتداء المنطقة القطبية يغطي كل من الليل والنهار كامل اليوم بصورة متعاكسة في كل من المناطق الشمالية والجنوبية كما سنبينه في الجدول التالي:

العرض	أطول نهار	أقصر نهار	العرض	أطول نهار	أقصر نهار
صفر	12:05	12:05	50	16:18	8:00
10	12:40	11:30	55	17:17	7:05
20	13:18	10:53	60	18:45	5:45
30	14:02	10:10	65	21:23	3:22
40	14:58	9:16	66	24:00	2:30
45	15:33	8:42	67،6	–	–
49،3	16:00	8:05	–	–	–

أما في المناطق القطبية فقد يصل طول النهار إلى ستة أشهر، أو أقل كما يبّنه الجدول التالي:

طول النهار والليل القطبيين مقدراً بالأيام

العرض شمالاً	النهار القطبي	الليل القطبي	العرض جنوباً	النهار القطبي	الليل القطبي
70	70	55	70	65	59
75	107	93	75	101	99
80	137	123	80	130	130
85	163	150	85	156	158
90	189	176	90	182	183

الليل والنهار:

من المعلوم أن الفلكيين يحسبون ابتداء **اليوم** اعتباراً من عبور الشمس لخط الزوال في المكان مبتدئين من الساعة الأولى إلى الساعة الرابعة والعشرين التي تنتهي بمرور

الشمس عند خط الزوال في نفس المكان وفي اليوم التالي.

أما **النهار** فيحسبونه ابتداءً من شروق الشمس في الأفق إلى غروبها في الأفق المقابل.

ويحسبون **الليل** ابتداء من غروب الشمس إلى شروقها في الأفق.

وهناك اختلاف بين علماء الشريعة وعلماء الميقات في اعتبار الليل والنهار.

ففي الحساب الشرعي: يعتبر أول النهار من طلوع الفجر الثاني وآخره غروب الشمس تحت الأفق المقابل.

جاء في كتاب المجموع للإمام النووي [25] ما يلي:

"صلاة الصبح من صلوات النهار. وأول النهار طلوع الفجر الثاني، هذا مذهبنا وبه قال العلماء كافة، إلا ما حكاه الشيخ أبو حامد في تعليقه عن قوم أنهم قالوا: ما بين طلوع الشمس والفجر لا من الليل ولا من النهار، بل زمن مستقل فاصل بينهما، قالوا: وصلاة الصبح لا في الليل ولا في النهار".

وحكى الشيخ أبو حامد أيضا عن حذيفة بن اليمان وأبي موسى الأشعري وأبي مِجْلَز والأعمش رضي الله عنهم قالوا: آخر الليل طلوع الشمس وهو أول النهار، قَالواَ: وصلاة الصبح من صلوات الليل: قالوا وللصائم أن يأكل حتى تطلع الشمس، هكذا نقله أبو حامد عن هؤلاء، ولا أظنه يصحّ عنهم. أ.هـ

ويبدو من مراجعة هذه النصوص وغيرها عدم الوضوح والتفريق بين النهار الشرعي الذي يبدأ به الصوم وتجب فيه صلاة الفجر، وبين النهار الذي يعوّل عليه علماء الميقات في الحساب.

ففي الآية الكريمة: ﴿**وابْتَغُوا ما كَتَبَ اللهُ لَكُم، وكُلُوا واشْرَبُوا حتّى يَتَبَيَّنَ لكمُ**

25– المجموع شرح المهذب للإمام النووي: ج 1 ص 7

الخيْطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجر ثمّ أتمُّوا الصيامَ إلى الليل﴾ (البقرة: 187) واضح أن وقت الصِيام الشرعِي من طلوع الفجر إلى الليل.

ولقد فصَلَ ابن تيمية رحمه الله هذا الأمر بين لفظ الليل والنهار الشرعيين وبين ما يتعلق بالحساب.

جاء في الفتاوى لابن تيمية [26]: ولفظ الليل والنهار في كلامِ الشارع إذا أطلق، فالنهار من طلوع الفجر، كما في قوله تعالى: ﴿**أقمِ الصلاةَ طرَفَي النهارِ وَزُلَفاً من الليلِ**﴾، وكما في قوله ﷺ: **صم يوماً وأفطر يوماً**. وقوله: **كالذي يقوم النهار ويقوم الليل**. ونحو ذلك، فإنما أراد صوم النهار من طلوع الفجر، وكذلك وقت صلاة الفجر وأول وقت الصيام بالنقل المتواتر المعلوم للخاصة والعامة والاجماع الذي لا ريب فيه بين الأمة، وكذلك في مثل قوله ﷺ: **صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خفتَ الصبحَ فأوتر بركعة**. ولهذا قال العلماء – كالإمام أحمد بن حنبل وغيره – إن صلاة الفجر من صلاة النهار.

وأما إذا قال الشارع (**نصف النهار**) فإنما يعني به النهار المبتدئ من طلوع الشمس – لا يريد قط؛ لا في كلامه ولا في كلام أحد من علماء المسلمين بنصف النهار – الذي أوله من طلوع الفجر، فإن نصف هذا يكون قبل الزوال، ولهذا غلط بعض متأخري الفقهاء – لما رأى كلام العلماء أن الصائم المتطوع يجوز له أن ينوي التطوع قبل نصف النهار، وهل يجوز بعده ؟ على قولين هما روايتان عن أحمد – ظن أن المراد بالنهار هنا نهار الصوم الذي أوله طلوع الفجر، وسبب غلطه أنه لم يفرق بين مسمّى النهار إذا أطلق وبين مسمّى نصف النهار، فالنهار الذي يضاف إليه (نصف) في كلام الشارع وعلماء أمته هو من طلوع الشمس، والنهار المطلق في وقت الصلاة والصيام من طلوع الفجر.

26– الفتاوى الكبرى لابن تيمية: ج5 صفحة 470 طبعة مكتبة المعارف بالرباط

27– المقصود به: [حديث النزول المشهور] الذي شرحه ابن تيمية في فصل موسع من الفتاوى (ج 5 / ص 321 – 585)

والنبي ﷺ لما أخبر بالنـزول [27] إذا بقي ثلث الليل فهذا الليل – المضاف إليه الثلث يظهر من جنس النهار المضاف إليه النصف – وهو الذي ينتهي إلى طلوع الشمس، وكذلك لما قال النبي ﷺ: **وقت العشاء إلى نصف الليل أو إلى الثلث** فهو هذا الليل. وكذلك الفقهاء إذا أطلقوا ثلث الليل ونصفه فهو كلام كإطلاقهم نصف النهار.. وهكذا أهل الحساب لا يعرفون غير هذا.

الفجر والعشاء:

كما أن اختلاف العرض وميل الشمس يؤثران في طول الليل والنهار؛ فهما يؤثران أيضا في الفجر والعشاء من حيث غروب الشفق وبزوغ الفجر الصادق. وتدل الدراسات العلمية أن المواقيت المختلفة تبقى قابلة للتحديد بالحساب حتى خط عرض (49)، وما بين خطي عرض (49) و67) تضطرب علامتا العشاء والفجر، بمعنى أنه في بعض أيام السنة لا يغيب الشفق في هذه المناطق ويستمر الضياء المنعكس في الأفق حتى طلوع الفجر وبصورة أوضح تتداخل علامة العشاء بعلامة الفجر.

وفي هذه الحال لا تنخفض الشمس أكثر من (18) درجة تحت مستوى الأفق ويعرف هذا إذا كان مجموع ميل الشمس وخط عرض المكان يساوي على الأقل (72) بالقيمة المطلقة.

ففي مدينة لندن الواقعة على خط عرض (51،5222) درجة تنعدم علامة العشاء أي لا يغيب الشفق عندما يكون ميل الشمس مساوياً إلى:

72 – 51،5222 = 20،4778 درجة

ومن الجداول الفلكية يتبين أن هذا الميل يوافق يوم (25 أيار / مايو)

اختلاف مدة بقاء الشفق بعد الغروب مع تغيّر درجة عرض المكان والزمن

الشهر	اليوم	0	10	20	30	35	40	45	50	52	54	56	58	60
		دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة	دقيقة
يناير	1	76	77	80	86	92	99	108	121	127	135	145	155	168
	15	75	76	79	86	91	97	106	118	124	132	141	150	161
فبراير	1	73	74	77	84	88	95	103	115	119	125	132	140	150
	15	72	72	76	83	87	93	101	112	117	122	130	137	144
مارس	1	70	71	75	81	85	92	100	110	116	120	126	134	142
	15	70	71	74	81	85	91	99	111	115	122	128	136	145
أبريل	1	70	71	74	81	88	94	103	117	122	129	138	148	160
	15	71	72	77	84	91	99	111	126	134	144	157	174	199
مايو	1	72	74	78	88	94	105	120	142	154	172	204	-	-
	15	74	76	81	92	100	113	131	166	196	-	-	-	-
يونيو	1	75	78	84	94	105	120	144	-	-	-	-	-	-
	15	76	79	85	97	108	124	154	-	-	-	-	-	-
يوليو	1	76	78	85	97	108	124	153	-	-	-	-	-	-
	15	75	77	84	94	105	120	143	-	-	-	-	-	-
أغسطس	1	74	76	81	91	100	112	129	159	184	-	-	-	-
	15	72	74	79	88	94	104	118	138	150	167	-	-	-
سبتمبر	1	71	72	76	84	90	96	108	122	129	137	147	166	182
	15	70	71	75	81	86	93	103	115	125	128	133	145	157
أكتوبر	1	70	71	75	81	85	91	99	111	115	122	128	135	144
	15	70	71	75	81	85	91	99	109	114	120	126	133	141
نوفمبر	1	71	73	75	82	86	93	101	111	116	121	129	136	144
	15	73	74	77	84	89	96	104	115	120	125	134	143	152
ديسمبر	1	76	76	78	85	91	98	107	119	124	131	140	149	162
	15	76	77	80	86	92	99	109	122	128	136	145	155	169

ملاحظة 1: في الجدول السابق مدة بقاء الشفق محسوبة على الزاوية (18) درجة (للعشاء).

ملاحظة 2: الإشارة (–) تدل على أن الشفق لا يغيب في هذا التاريخ.

ملاحظة 3: يمكن عمل جدول مشابه لشفق الفجر.

ملاحظة:

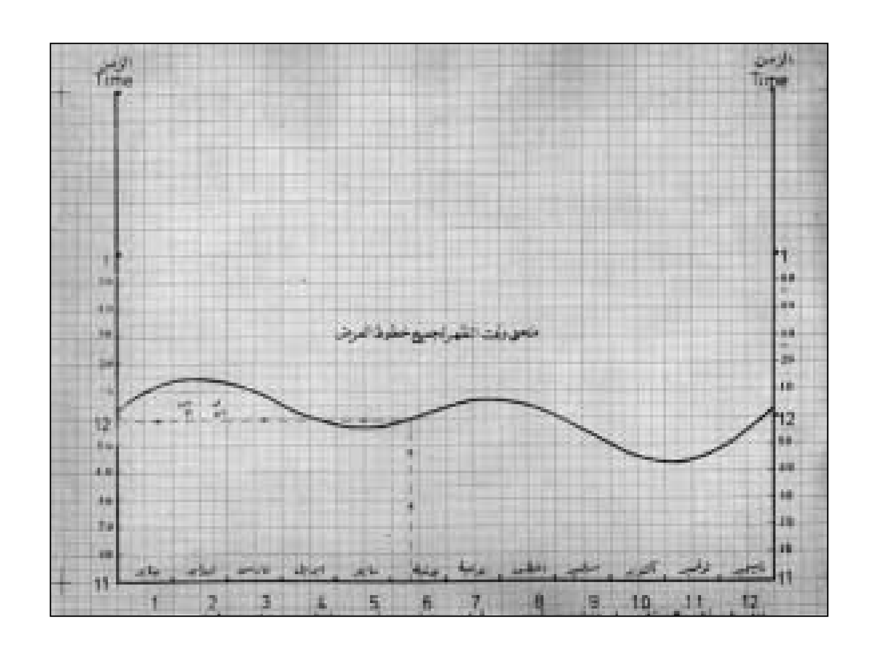
في خطوط العرض التي تزيد عن (67) درجة تنعدم إلى جانب علامتي الفجر والعشاء كل من علامة الشروق والغروب عندما يصبح اليومٍ بكامله نهاراً أو تنعدم علامات الصلاة الظاهرة كلها عندما يصبح اليوم ليلاً كاملاً. ونحب أن نشير أيضا بأن هذه الظاهرة تؤثر أيضا على مدة غياب الشفق؛ ففي الوقت الذي نرى فيه أن مدة غياب الشفق بعد غروب الشمس في المناطق الاستوائية تقارب الساعة الواحدة وبضع دقائق، نرى أن مدة غياب الشفق تزيد على الساعتين بعد خط عرض (45) درجة، وتزيد عن (3) ساعات بعد خط عرض (52) درجة.

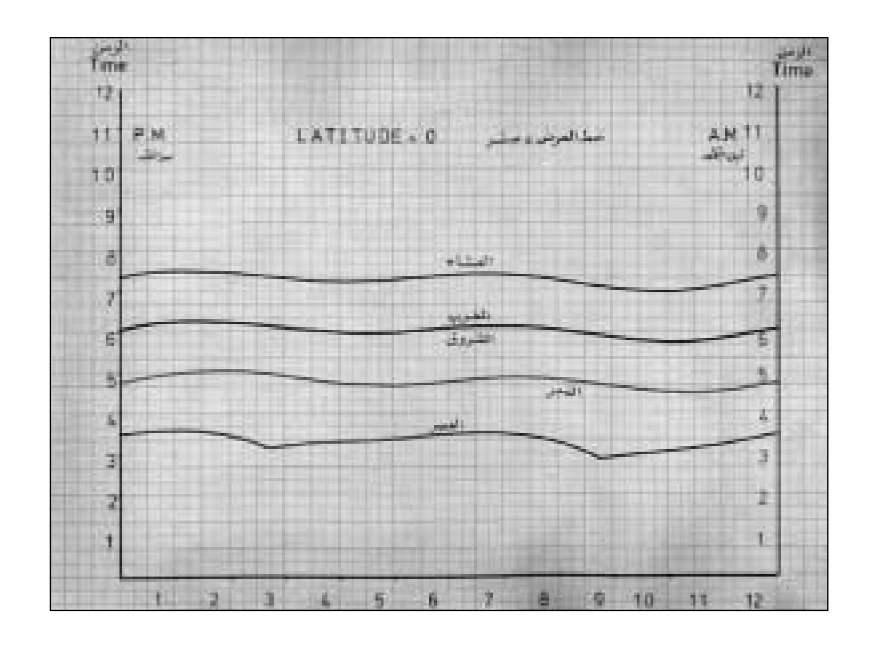
وقد أوردنا فيما سبق جدولاً يبين اختلاف مدة بقاء الشفق بعد الغروب مع اختلاف درجة العرض مقدراً بالدقائق نقلاً عن حوليات مكتب المقاييس الفرنسي.
Annuaire du Bureau des longitudes / Paris

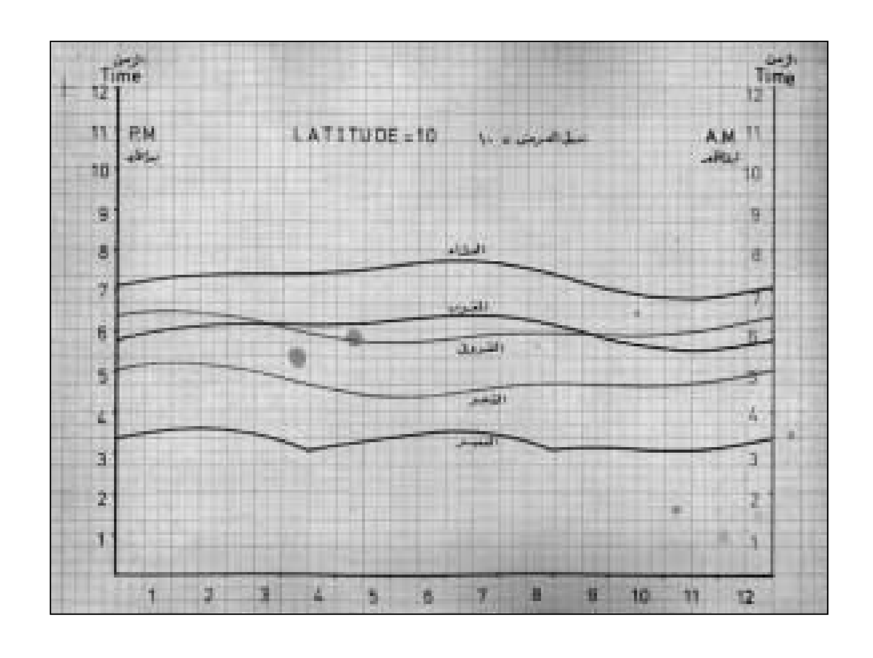
إن دراسة هذه الظاهرة تبين لنا أن المدة اللازمة لغياب الشفق تتأخر وتزداد حتى تقرب من منتصف الليل باختلاف خط العرض واختلاف التاريخ، وكذلك الأمر بالنسب للفجر الذي يتقدم حتى يختلط بشفق العشاء في منتصف الليل الحقيقي مما يؤدي إلى عدم إمكانية تحديد كل من وقتي العشاء والفجر بطرق الحساب العادية.

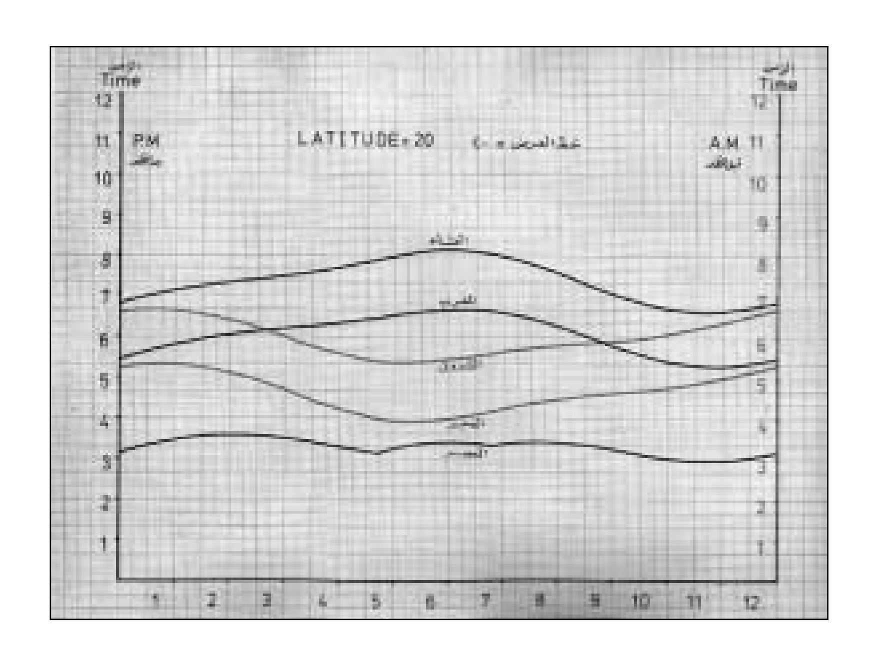
لقد درس الأستاذ الدكتور حسين كمال الدين رحمه الله هذه الظاهرة دراسة علمية دقيقة وأوضح نتائجها باستخدام المخططات البيانية في كتابه القيم (منحنيات تعيين مواقيت الصلاة لجميع بقا ع العالم) وأظهر فيه تحولات المواقيت باختلاف خطوط العرض وأكد على استحالة تعيين وقتي العشاء والفجر بعد خط عرض (49) في بعض أيام السنة، كما أكد على غياب علامتي الشروق والغروب بعد خط عرض (67) في مناطق أخرى عند استمرار الليل أو النهار.

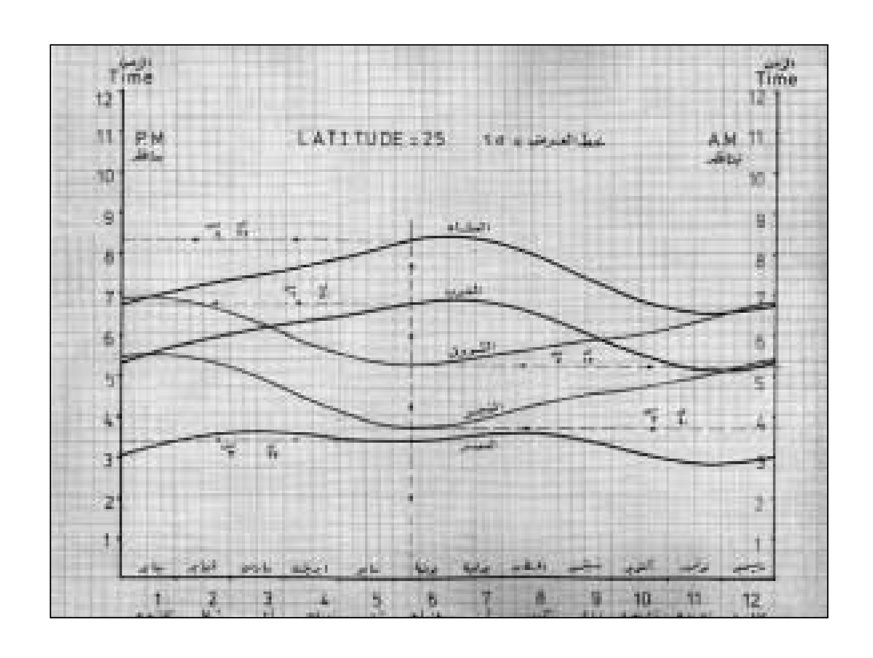
ونقتبس فيما يلي بعضاً من هذه المخططات للتوضيح.

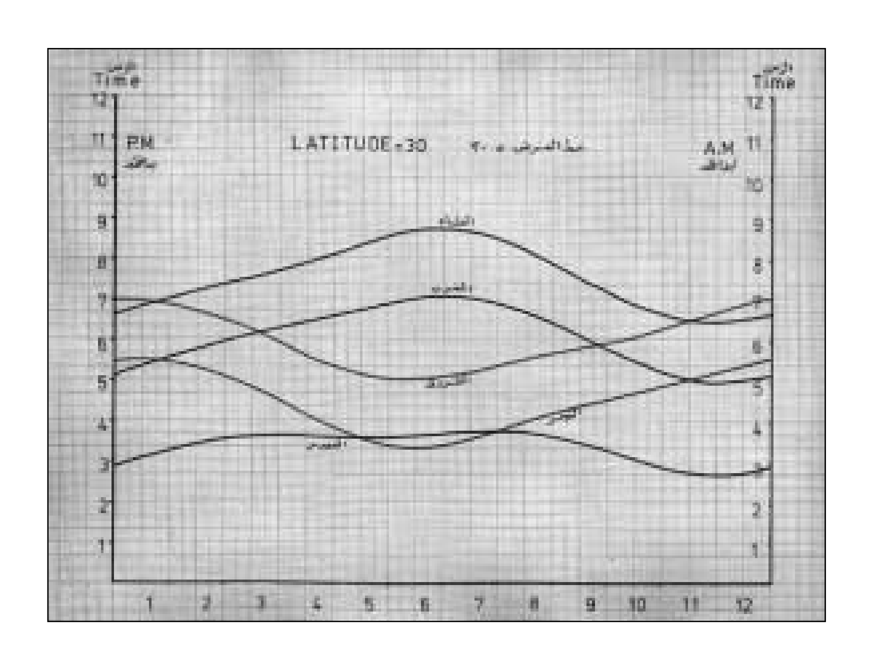


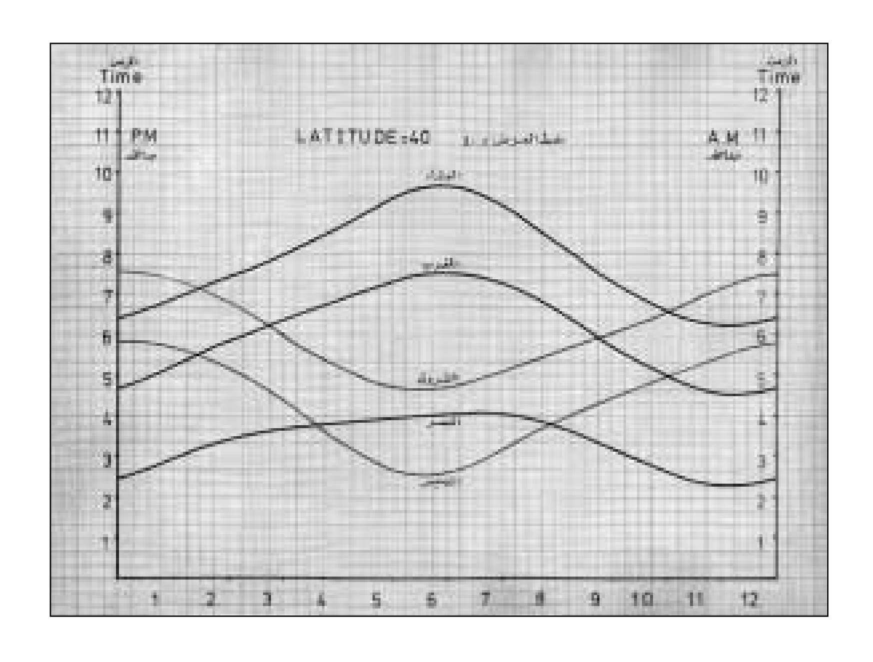

Time
Time
P.M.
LATITUDE = 0
A.M.

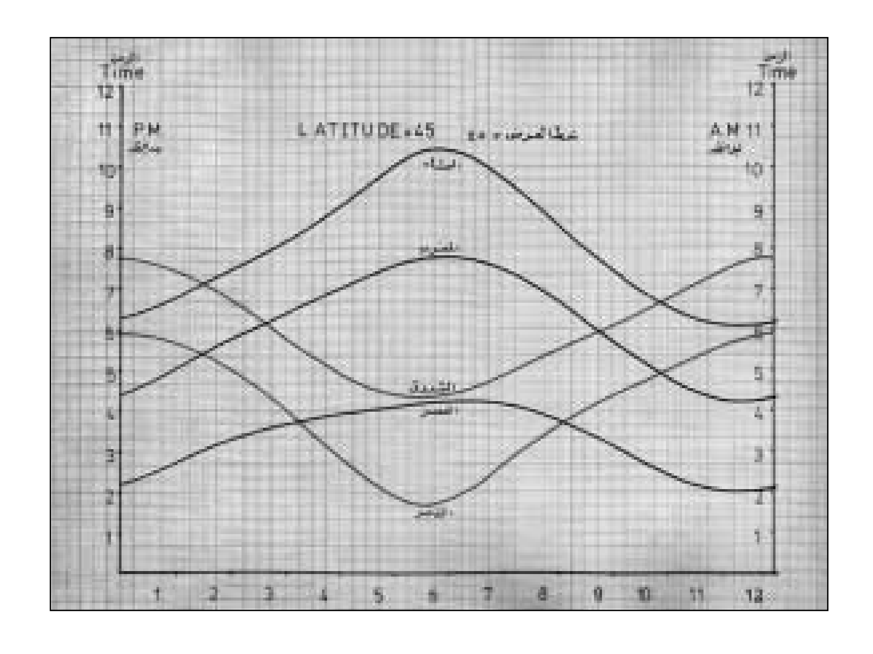

Time
PM
LATITUDE = 10
A.M
Time
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

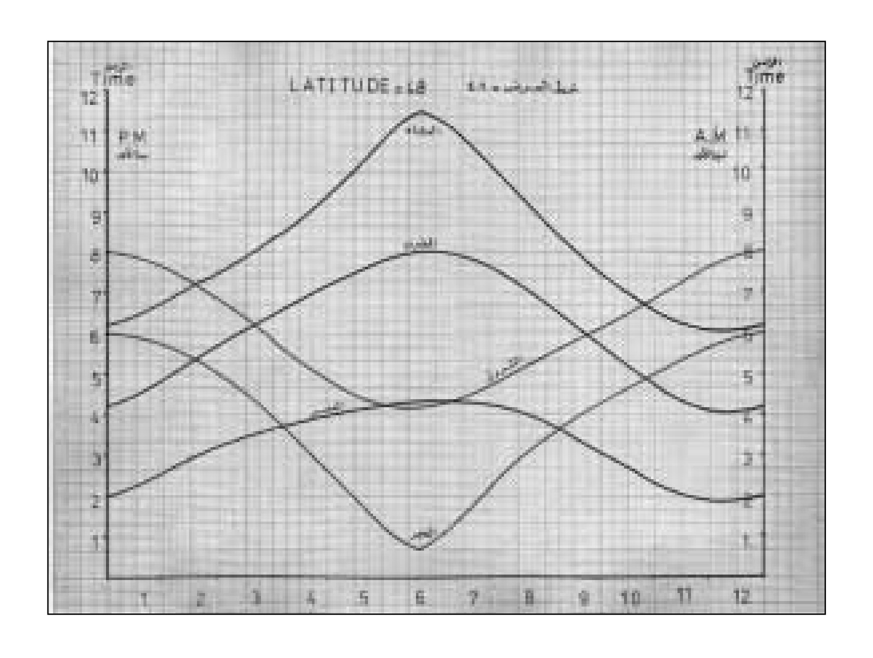

Time
PM
LATITUDE = 20
A.M
Time
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

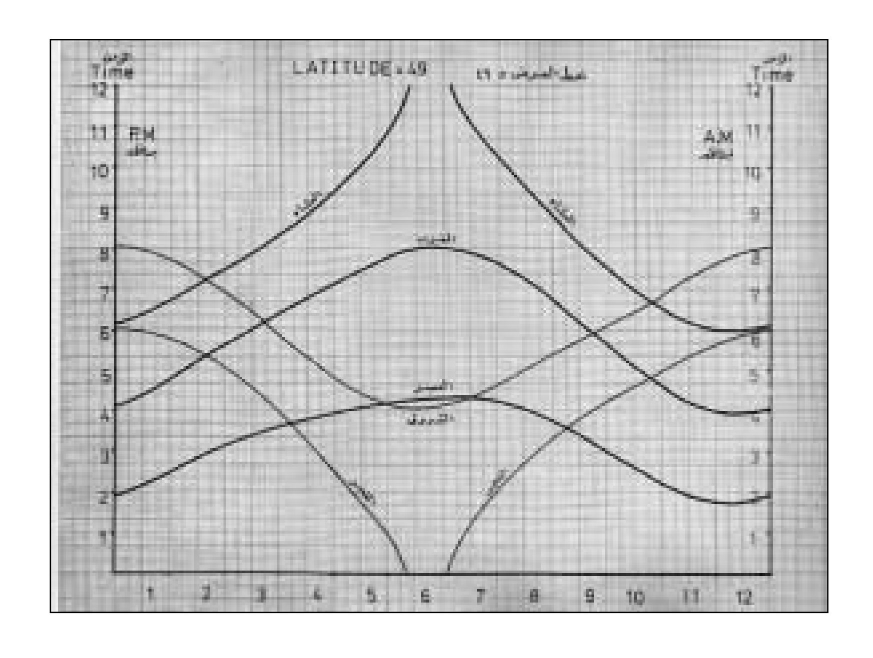

Time
Time
P.M
LATITUDE : 25
A.M

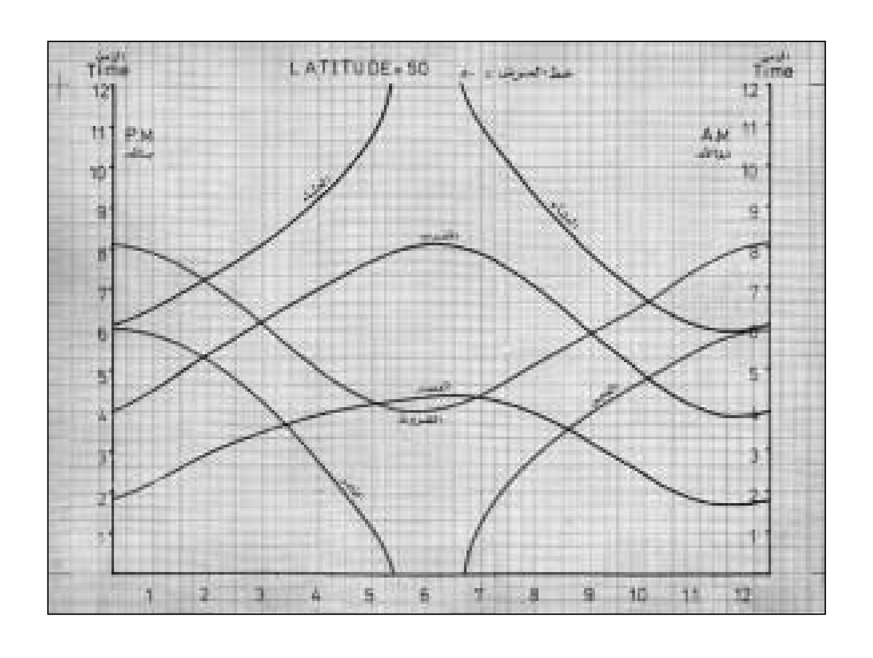

Time
Time
P.M
LATITUDE = 30
A.M

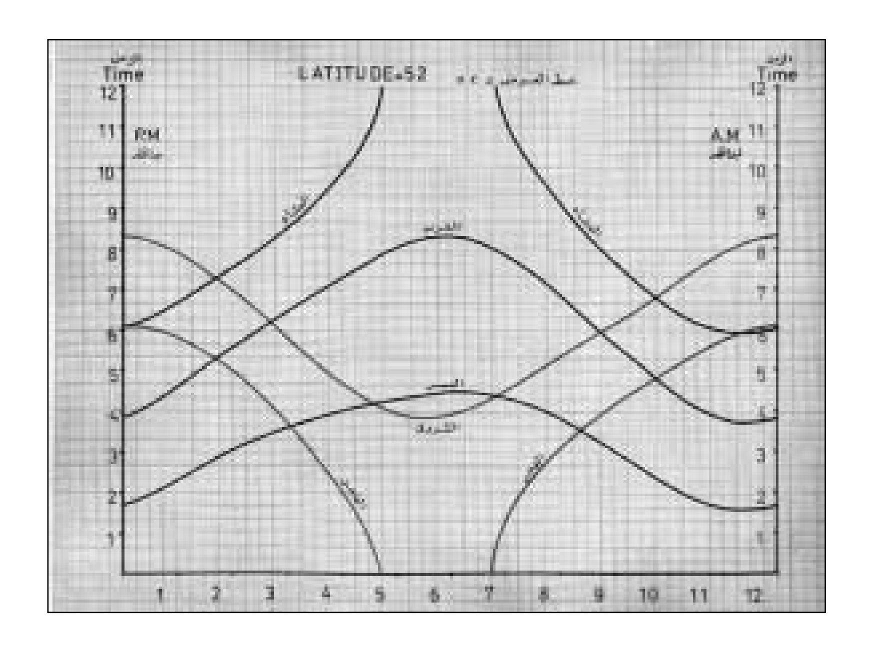

Time
Time
PM
LATITUDE:40
A.M
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

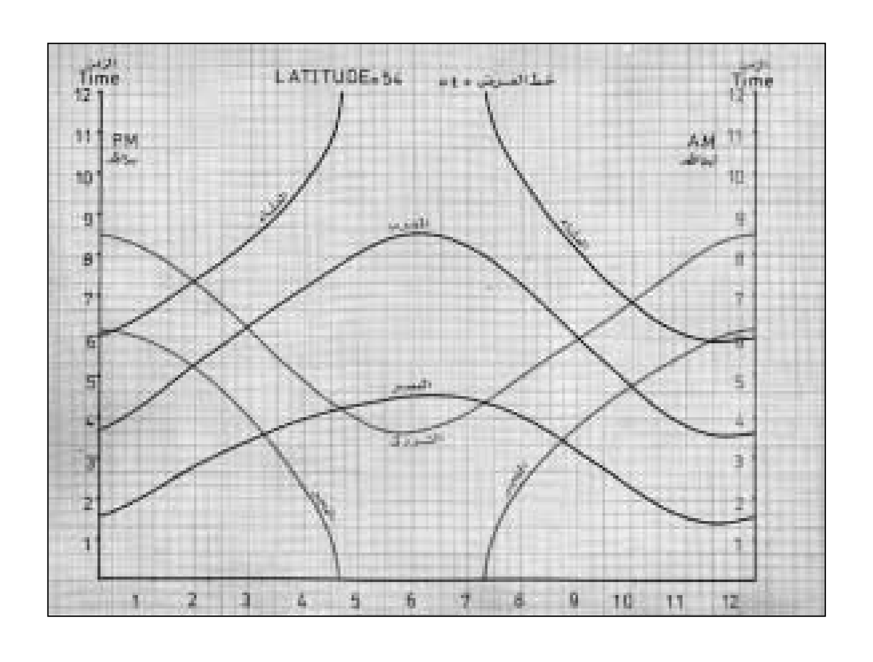

Time
Time
PM
LATITUDE:45
A.M
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

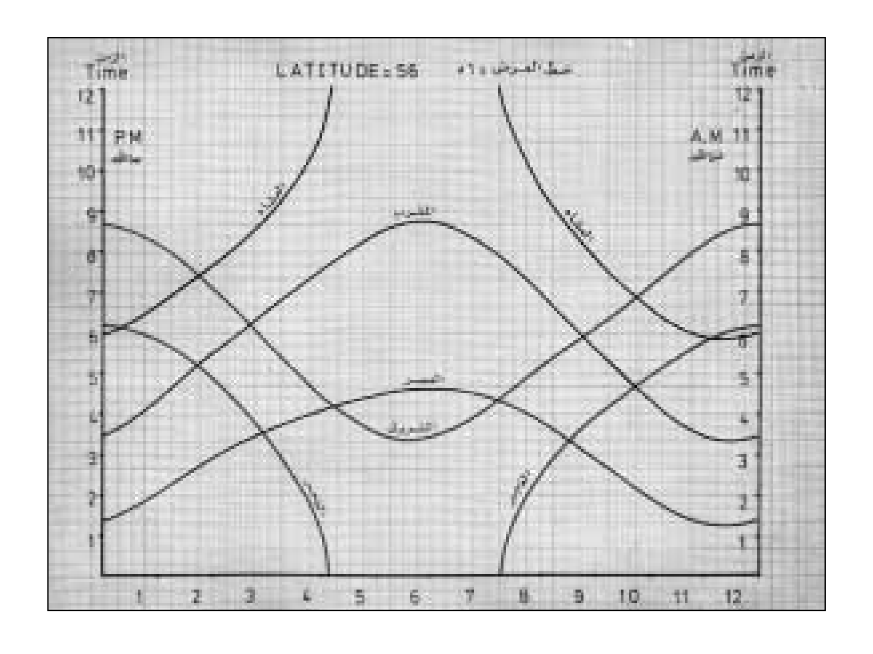

Time
LATITUDE = 48
12
11
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
P.M
A.M
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

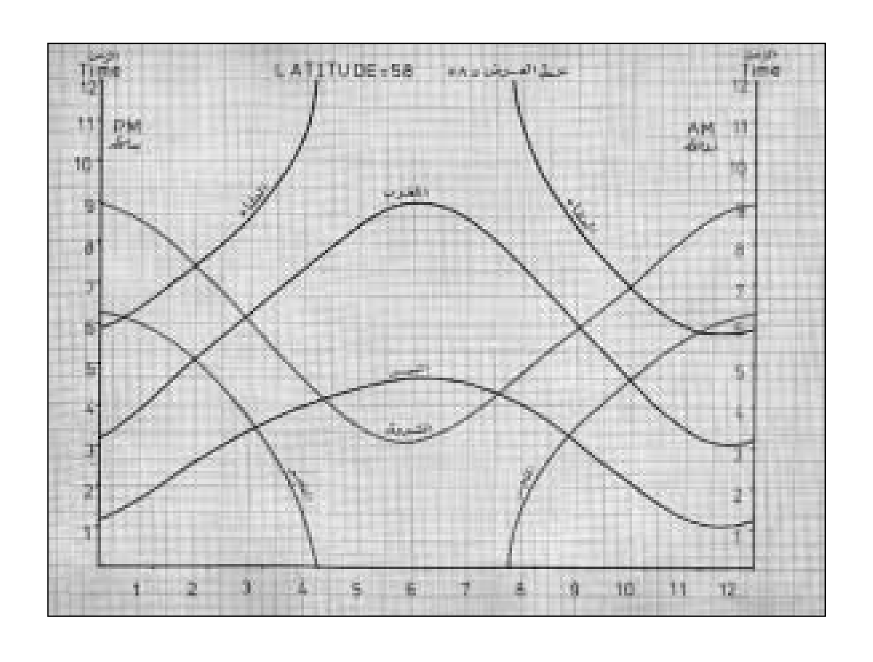

Time
LATITUDE = 49
12
11
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
P.M
A.M
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

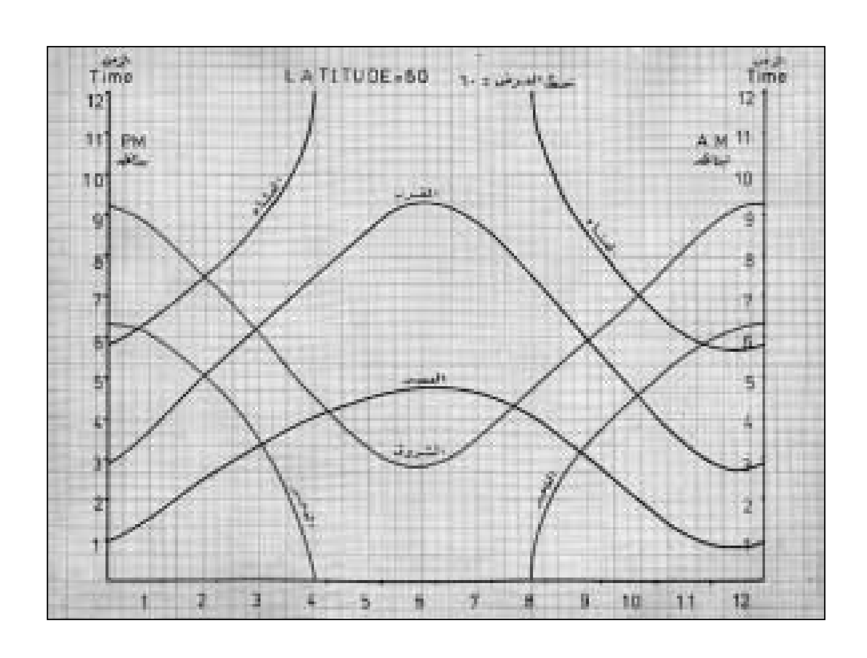

LATITUDE=50
Time
Time
P.M
A.M
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

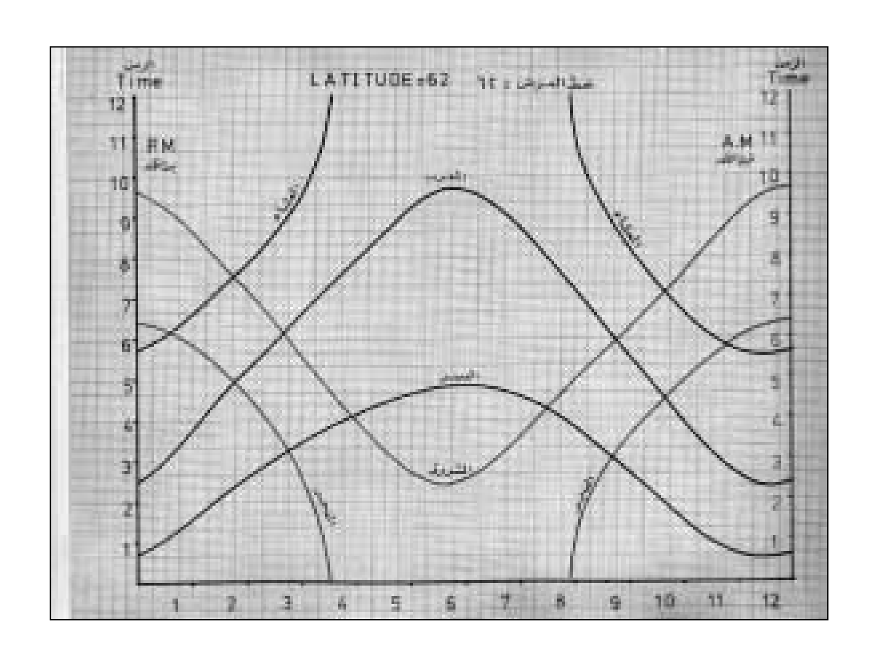

LATITUDE=52
Time
Time
P.M
A.M
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

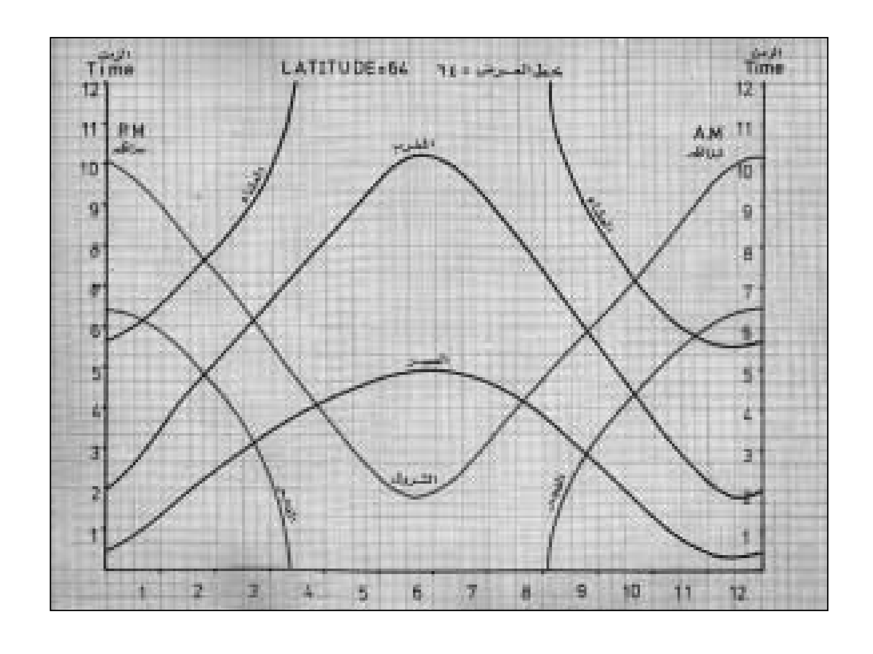

Time
LATITUDE=56
Time
PM
AM
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

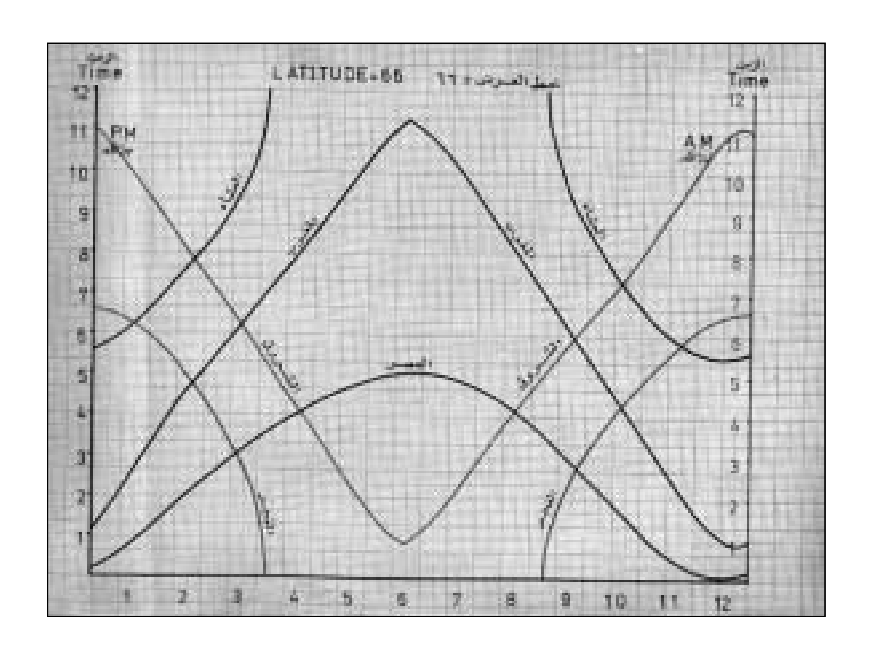

Time
LATITUDE=56
Time
PM
A.M
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

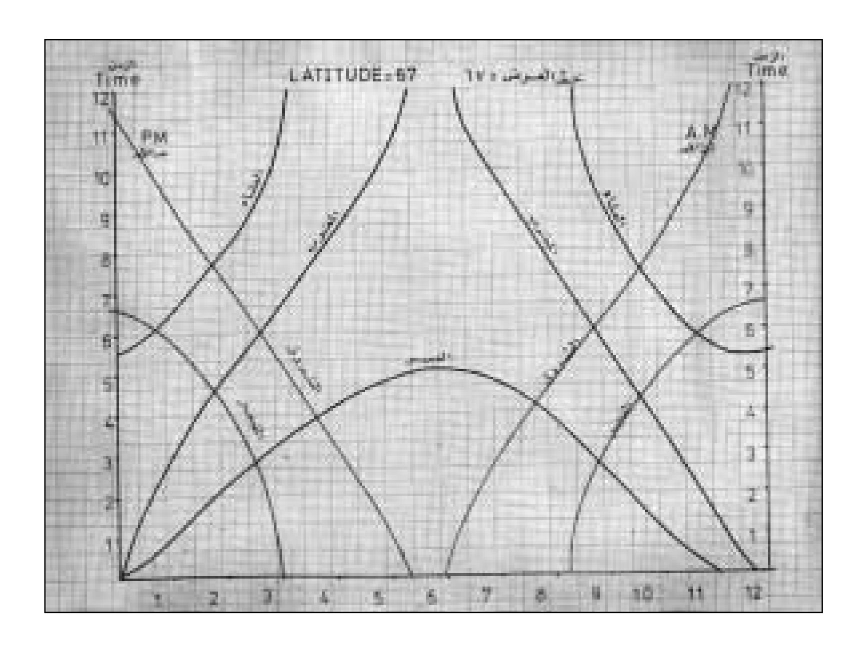

Time
LATITUDE=58
Time
PM
AM
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12


Time
LATITUDE=60
Time
PM
AM
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12


Time
LATITUDE=62
Time
P.M
A.M


Time
LATITUDE=64
Time
P.M
A.M


Time
LATITUDE=66
Time
PM
A.M
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12


Time
LATITUDE=67
Time
PM
A.M
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

ويتبين من دراسة هذه المخططات أن ضياع علامتي الفجر والعشاء يمتد لعدد من الأيام يزداد بازدياد خط العرض:

ففي خط عرض (49) تضيع العلامات لمدة شهر تقريباً
وفي خط عرض (50) تضيع لمدة تزيد عن (40) يوماً
وفي خط عرض (55) تضيع لمدة تقرب من (3) أشهر
وفي خط عرض (60) تضيع لمدة تقرب من (4) أشهر... وهكذا.

ولا يخفى أن لاضطراب هذه العلامات الفلكية أثراً على أداء عبادتي الصلاة والصيام لدى المسلمين القاطنين في هذه الأماكن والذين أصبحت أعدادهم بالملايين والحمد لله.

تقدير أوقات الصلاة عند اختلال الليل والنهار

لم يتفق الفقهاء وعلماء الميقات على طريقة واحدة لتقدير أوقات الصلاة عند اختلال الليل والنهار واضطراب العلامات.

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله [28]:

والمواقيت التي علّمها جبريل عليه السلام للنبي ﷺ وعلّمَها النبي ﷺ لأمته – حين بيّن مواقيت الصلاة، وهي التي ذكرها العلماء في كتبهم – هي في الأيام المعتادة، فأما ذلك اليوم الذي قال فيه رسول الله ﷺ "**يوم كسنة**" قال: "**اقدروا له قدره**" فله حكم آخر. يبين ذلك أن صلاة الظهر في الأيام المعتادة لا تكون إلا بعد الزوال، وفي ذلك اليوم يكون من أوائل اليوم بقدر ذلك. وكذلك وقت العصر هي في الأيام

28– مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية اختصره بدر الدين محمد بن علي الحنبلي البعلي الشهير بابن سباسلا – مطبعة المدني القاهرة ص: 30

المعتادة، إذا زاد ظلّ كل شيءٍ على مثله عند الجمهور، كمالك وأحمد والشافعي وأبي يوسف ومحمد وغيرهم، وقال أبو حنيفة: إذا صار ظل كل شيءٍ مثليه، وهذا آخر وقتها عند مالك وأحمد في إحدى الروايتين والشافعي.

والمقصود: أن في ذلك اليوم لا يكون وقت العصر فيه إلا إذا صار ظل كل شيء لا مثله ولا مثليه؛ بل يكون أول يوم قبل هذا الوقت شيءٌ كثير. فكما أن وقت الظّهر والعصر ذلك اليوم هما قبل الزوال، كذلك صلاة المغرب والعشاء قبل الغروب، وكذلك صلاة الفجر فيه تكون بقدر الأوقات في الأيام المعتادة، ولا ينظر فيه إلى حركة الشمس لا بزوال ولا بغروب، ولا مغيب شفق ونحو ذلك، وهكذا، كما قيل في قوله تعالى ﴿**وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾ (مريم: 62) قال بعضهم: يؤتون على مقدار البكرة والعشي في الدنيا. وقيل يعرَف ذلك بأنوار تظهر من ناحية العرش، كما يعرف ذلك في الدنيا بنور الشمس.

وقول الصحابة رضي الله عنهم: يا رسول الله**!** أرأيت اليوم كالسنة أيكفينا فيه صلاة يوم ؟ فقال: "**لا ! ولكن اقدروا له قدره**" أرادوا اليوم والليلة.

فقد يعني به الليل كما يعني بلفظ الليلة الليلةَ بيومها، كقوله تعالى: ﴿**آيَتُكَ ألاّ تُكَلّمَ الناسَ ثلاثَةَ أيامٍ**﴾ (آل عمران: 41) وفي الموضع الآخر ﴿**ثلاثَ ليالٍ سوياً**﴾ (مريم: 10)، ويوم كقوله "يوم عرفة" و"إذا فاته الوقوف يوم عرفة" يراد اليوم والليلة التي تليه.

وأيضا إذا علموا أنهم يقدرون لثلاث صلوات قبل وقتها المعتاد، علم بطريق اللزوم: أنهم يقدرون للمغرب والعشاء، ووقوع ذلك في النهار كوقوع صلاتي المغرب والعشاء قبل الزوال من ذلك اليوم.

وأيضا فقوله: "اعتكف العشر" يدخل فيه الليل، وقوله: ﴿**وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاثِينَ لَيْلَةً**﴾ (الأعراف: 142) دخل فيها النهار والله أعلم. أ.هـ

وواضح من كلام ابن تيمية أن أوقات الصلاة في الأيام غير المعتادة تقدر قياساً على

الأوقات في الأيام المعتادة، ولا فرق في ذلك في أن تقع هذه الصلوات في الليل أو في النهار. ويبدو كذلك من الروايات المختلفة لحديث الدجال أن التقدير وارد في الأيام الطوال والأيام القصار على حدّ سواء.

أورد ابن ماجة في سننه (كتاب الفتن) من حديث أبي أمامة الباهلي في حديثه عن الدجال... إلى أن قال: وإنَ أيامَهُ أربعونَ سنةً، السنة كنصف السنة، والسنة كالشهر، والشهر كالجمعة، وآخر أيامه كالشررة يصبح أحدكم على باب المدينة فلا يبلغ بابها حتى يمسي. فقيل يا رسول الله ! كيف نصلي في تلك الأيام القصار؟ قال: "**تقدرون فيها الصلاة كما تقدرونها في هذه الأيام الطوال؛ ثم صلوا...** "[29]

وفي الحديث الآخر الذي يرويه ابن ماجة من حديث النواس بن سمعان الكلابي: ذكر رسول الله ﷺ الدجال... إلى أن قال: "**يا عباد الله ! اثبتوا !**" قلنا: يا رسول الله ! وما لُبْثُهُ في الأرض ؟ قال: "**أربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم**" قلنا: يا رسول الله ! فذلك اليوم الذي كسنة تكفينا فيه صلاة يوم ! قال: "**فاقدروا له قدره**".

اختلف الفقهاء في فهمهم لمعنى التقدير وذهبوا في ذلك مذاهب شتى:

1. جاء في تنوير الأبصار: ومن لا يوجد عندهم وقت العشاء كما قيل يطلع الفجر قبل غيبوبة الشفق عندهم؛ أفتى البقالي بعدم الوجوب عليهم لعدم السبب، وهو مختار صاحب الكنز، كما يسقط غسل اليدين عند مقطوعهما من المرفقين. وأنكره الحلواني ثم وافقه.. وأفتى الإمام البرهاني الكبير بوجوبهما ولا يرتاب المتأمل في ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجُعلي الذي جُعِلَ علامةً على الوجوب الخفي الثابت في نفس الأمر.[30]

29- الحديث (4077): سنن أبي ماجة، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي الجزء 2 ص 1359 طبع دار الفكر.

30- شرح فتح القدير للكمال بن الهمام ج1 / ص 156. راجع أيضا حاشية رد المحتار لابن عابدين ج 1 / ص 242: باب فاقد الوقت كأهل بلغار.

2. والقول الراجح عند الأحناف كما يقول ابن عابدين في حاشيته: بالوجوب لا سيما إذا قال به إمام من الأئمة وهو الشافعي رضي الله عنه. ومعنى التقدير عند الأحناف افتراض أن الوقت موجود وإن كان الوقت وقتاً لصلاة الصبح (والمقصود هنا وقت العشاء).

3. أما المالكية فيذهبون إلى التقدير قياساً على أقرب البلدان إليهم. فقد جاء في الحاشية على شرح الأمير: تقدر المسافة بين المغرب والعشاء في بلاد لا يغيب فيها الشفق بنسبة المسافة في أقرب البلد التي يغيب فيها.. [31]

ويذهب بعض المالكية إلى التقدير النسبي بالقياس على أقرب البلاد: فإذا افترضنا أن الليل في أقرب البلد ثمان ساعات وأن الشفق يغيب بعد ساعة وثلث من مغيب الشمس أي ما يعادل (سدس الليل)؛ وأن ليل البلد التي لا يغيب فيها الشفق هو (6) ساعات فمعنى ذلك أن يقدر العشاء بعد ساعة من الغروب لأن هذا يعادل (سدس) الليل بالقياس على نسبة مغيب الشفق من الليل في أقرب البلدان.

4. وذهب الشافعية إلى التقدير ولهم في ذلك أقوال:

أ. قال الإمام النووي في شرح مسلم [32]: معنى اقدروا له أنه إذا مضى بعد طلوع الفجر قدر ما يكون بينه وبين الظهر كل يوم فصلوا الظهر، ثم إذا مضى بعده قدر ما يكون بينها وبين العصر فصلوا العصر. وإذا مضى بعد هذا قدر ما يكون بينها وبين المغرب فصلوا المغرب، وكذا العشاء والصبح.

ب. وجاء في زاد المحتاج إلى شرح المنهاج: "ومن لا عشاء لهم بأن يكونوا بنواح لا يغيب فيها شفقهم؛ يقدرون قدر ما يغيب الشفق بأقرب البلاد إليهم كعادم القوت المجزيء في الفطرة ببلده، أي فإن كان شفقهم يغيب عند ربع ليلهم مثلاً اعتبر من

31- الحاشية على شرح الأمير ج 1 / ص 135

32- شرح مسلم للنووي ج1 ص 401

هؤلاء بالنسبة، لا أن يصبرون بقدر ما يمضي من ليلهم، لأنه ربما استغرق ذاك ليلهم". [33]

جـ. وجاء في المجموع شرح المهذب للنووي: "في بلاد المشرق نواح تقصر لياليهم فلا يغيب الشفق عندهم، فأول وقت العشاء عندهم أن يمضي من الزمان بعد غروب الشمس قدر يغيب الشفق في مثله في أقرب البلاد إليهم". [34]

جاء مثله في روضة الطالبين للإمام النووي بقوله: "أما الساكنون بناحية تقصر لياليهم ولا يغيب عنهم الشفق، فيصلون العشاء إذا مضى من الزمان قدر ما يغيب فيه الشفق في أقرب البلاد إليهم". [35]

د. جاء في حاشية الشرقاوي الشافعي [36]: فإن لم يغب الشفق أو لم يكن في ذلك المحل شفق بأن كان الظلام يطبق فيه عند الغروب ويستمر إلى طلوع الفجر، اعتبرت غيبوبته بأقرب بلد إليهم، وكذا يعتبر صبحهم بمضي زمن يطلع فيه فجرُ من ذُكر، والمراد لهؤلاء وقت عشاء من ليلهم بنسبة وقت العشاء عند أولئك، مثاله: إذا كان ما بين غروب شمس أقرب البلاد وفجرهم (60) درجة ومدة شفقهم (20) درجة ومدة فجرهم (20) درجة، وما بينهما وهو مدة ليلهم (20 (درجة فالنسبة الثلث.

5. يتبين مما سبق أن الأقوال متفقة على التقدير، ولكن الخلاف في طريقة التقدير: هل يؤخذ بالقياس على ما مضى من الزمن في أقرب البلاد؟ أم بالقياس على نسبة غيبوبة الشفق إلى الليل في أقرب البلاد. كما أن هذه الآراء لم توضّح الطريقة العملية لاختيار أقرب البلاد التي تتم فيه الظواهر الفلكية الطبيعية اللازمة لحساب الأوقات.

33– زاد المحتاج إلى شرح المنهاج ج1 / ص 128

34– المجموع للنووي: ج3 / ص 43

35– روضة الطالبين: ج 1 / ص 182 طبع المكتب الإسلامي.

36– حاشية الشرقاوي: ج 1 / ص 341

كيف فهم الفقهاء وعلماء الميقات المعاصرون مسألة التقدير؟

تعرّض بعض علماء الميقات وبعض هيئات الفتوى وبعض المجامع الفقهية لمسألة ما يعانيه المسلمون القاطنون فوق خط عرض (45) درجة من البلاد التي لا يغيب فيها الشفق أو التي تطول فيها مدة الشفق، وكانت لهم في قضية تحديد وقت صلاة العشاء والفجر آراء مختلفة سنستعرض بعضاً منها فيما يلي:

1. القرار رقم (61) لمجلس هيئة كبار العلماء

الرياض 1398/4/12 **هـ الموافق لـ** 1978/3/21

بعد مقدمة عن سؤال ورد من السويد وشرح حالة الوضع الجغرافي في هذه البلاد وطول النهار وقصر الليل في الصيف؛ والاستفسار عن ضبط أوقات الصلوات والإمساك، وبعد ما عرض على المجلس أيضاً ما أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ونقول أخرى عن الفقهاء في الموضوع وبعد الإطلاع والدراسة والمناقشة قرر المجلس ما يلي:

أولاً: من كان يقيم في بلاد يتمايز فيها الليل من النهار بطلوع فجر وغروب شمس، إلا أن نهارها يطول جداً في الصيف ويقصر في الشتاء، وجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس في أوقاتها المعروفة شرعاً. لعموم قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً**﴾ (الإسراء: 78)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى المُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً**﴾ (النساء: 103).

ولما ثبت عن بُريدة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أن رجلاً سأله عن وقت الصلاة فقال له: **صلِّ معنا** يعني هذين اليومين، فلما زالت الشمس أمرَ بلالاً فأذّنَ ثم أمره فأقام الظهرَ ثم أمره فأقام العصر، والشمس مرتفعة بيضاء نقية. ثم أمره فأقام المغرب

حين غابت الشمس، ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثم أمره فأقام الفجر حين طلع الفجرُ، فلما أن كان اليوم الثاني أمره فأبردَ بالظهرِ فأبرد بها، فأنعم أن يبرد بها، وصلى العصر والشمس مرتفعة آخرها فوق الذي كانَ، وصلى المغرب قبل أن يغيب الشفق، وصلى العشاء بعدما ذهب ثلث الليل، وصلى الفجر فأسفر بها ثم قال: **أين السائل عن وقت الصلاة** ؟ فقال الرجل: أنا يا رسول الله**!** قال: **وقت صلاتكم بين ما رأيتم** (رواه البخاري ومسلم).

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: "**وقت الظهر إذا زالت الشمس، وكان ظلُّ الرجلِ كطوله ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لن تصفرّ الشمس، ووقت صلاة المَغرب ما لم يغب الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط، ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس؛ فإذا طلعت الشمس فأمسك عن الصلاة فإنها تطلع بين قرني شيطان** (أخرجه مسلم في صحيحه). إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في تحديد أوقات الصلاة الخمس قولاً وفعلاً ولم تفرّق بين طول النهار وقصره وطول الليل وقصره ما دامت أوقات الصلوات متمايزة بالعلامات التي بيّنها رسول الله ﷺ.

هذا بالنسبة لتحديد أوقات صلاتهم. وأما بالنسبة لتحديد أوقات صيامهم شهر رمضان فعلى المكلفين أن يمسكوا كل يوم منه عن الطعام والشراب وسائر المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمسِ في بلادهم ما دام النهار يتمايز في بلادهم من الليل، وكان مجموع زمانهما أربعاً وعشرينِ ساعة. ويحلُّ لهم الطعام والشراب والجماع ونحوها في ليلهم فقط وإن كان قصيراً، فإن شريعة الإسلام عامة للناسِ في جميع البلاد: وقد قال الله تعالى: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخيْطِ الأسْوَدِ منَ الفجْرِ، ثمَّ أَتموا الصِّيَامَ إلى الليلِ**﴾ (البقرة: 178). ومن عجز عن إتمَام صومَ يوم لطوله أو علِم بالأَمَارات والتجربة أو إخبارِ طبيب أمين حاذق، أو غلب على ظنّه أن الصوم يُفضي إلى إهلاكه أو مرضه مرضاً شديداً أو يفضي إلى زيادة مرضه أو بطء برئه أفطر ويقضي الأيام التي أفطرها في أي شهر تمكّنَ فيه من القضاء. قال تعالى: ﴿**فَمنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ**

مَريضَاً أَو على سَفَرٍ فَعِدَّةٌ من أيّامٍ أُخَرَ (البقرة: 185). وقال تعالى: **﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسَاً إلا وُسْعَهَا﴾** (البقرة: 286)، وقال تعالى: **﴿وَمَا جَعَلَ عليْكُمْ في الدينِ منْ حَرَجٍ﴾** (الحج: 78).

ثانياً: من كان يقيم في بلاد لا تغيب عنها الشمس صيفاً ولا تطلع فيه الشمس شتاءً، أو في بلاد يستمرّ نهارها إلى ستة أشهر، ويستمر ليلها ستة أشهر مثلاً، وجب عليهم أن يصلوا الصلوات الخمس في كل أربع وعشرين ساعة وأن يقدروا لها أوقاتها ويحددوها معتمدين في ذلك على أقرب البلاد إليهم تتمايز فيها أوقات الصلوات المفروضة بعضها من بعض.

لما ثبت في حديث الإسراء والمعراج من أن الله تعالى فرض على هذه الأمة خمسين صلاة كل يوم وليلة، فلم يزل النبي ﷺ يسأل ربَّه التخفيف حتى قال يا محمد: إنهنّ خمس صلوات كل يوم وليلة لكل صلاة عشر فذلك خمسون صلاة... إلى آخره. ولما ثبت من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس، نسمع دويَّ صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا من رسول الله ﷺ فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: **خمس صلوات في اليوم والليلة**، فقال هل عليَّ غيرهنَّ ؟ قال: **لا إلا أن تطوع**. الحديث.

ولما ثبت من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: نُهينا أن نسألَ رسول الله ﷺ عن شيء، فكان يُعجبُنا أن يجيءَ رجلٌ من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع. فجاء رجل من أهل البادية فقال: يا محمد ! أتانا رسولك فزعم أنك تزعم أن الله أرسلك قال: "**صدق**" إلى أن قال: وزعم رسولك أن علينا خمس صلوات في يومنا وليلتنا قال: "**صدق**"، قال فبالذي أرسلك آلله أمرك بهذا ؟ قال "**نعم**".. الحديث.

وثبت أن النبي ﷺ حدّث أصحابه عن المسيح الدجال فقالوا ما لبثه في الأرض ؟ قال: "**أربعون يوما: يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم**" فقيل: يا رسول الله اليوم الذي كسنة أيكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: "**لا، اقدروا له**"،

فلم يعتبر اليوم الذي كسنة يوما واحداً يكفي فيه خمس صلوات، بل أوجب فيه خمس صلوات في كل أربع وعشرين ساعة وأمرهم أن يوزعوها على أوقاتها اعتباراً بالأبعاد الزمنية التي بيّن أوقاتها في اليوم العادي في بلادهم، فيجب على المسلمين في البلد المسئول عن تحديد أوقات الصلاة فيها أن يحددوا أوقات صلاتهم معتمدين في ذلك على أقرب بلاد إليهم يتمايز فيها الليل من النهار، وتعرف فيه أوقات الصلوات الخمس بعلاماتها الشرعية في كل أربع وعشرين ساعة.

وكذلك يجب عليهم صيام شهر رمضان وعليهم أن يقدروا لصيامهم فيحددوا بدء شهر رمضان ونهايته وبدء الإمساك والإفطار في كل يوم منه ببدء الشهر ونهايته وبطلوع فجر كلٍ يوم وغروب شمسه في أقرب بلاد يتميز فيها الليل من النهار ويكون مجموعهما أربعاً وعشرين ساعة لما تقدم في حديث النبي ﷺ عن المسيح الدجال وإرشاده أصحابه فيه عن كيفية تحديد أوقات الصلوات فيه إذ لا فارق في ذلك بين الصوم والصلاة. والله ولي التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

2. توصيات الندوة الإسلامية الأوروبية الأولى

بروكسل 1400 **هـ** / 1980 **م**

عقد في المركز الثقافي الإسلامي في بروكسل ندوة بإشراف رابطة العالم الإسلامي، ضمت عدداً من الفقهاء والمشتغلين بقضية المواقيت وبعد المدارسة توصل المجتمعون إلى توصيات نلخصها فيما يلي:

تدارس المجتمعون وضع المسلمين وظروفهم الصعبة في هذه البلدان ما بعد خط عرض (45) درجة والتي لا يغيب فيها الشفق أو التي تطول فيها مدة الشفق، وقد يبقى الشفق فيها طول الليل، ولا يفرق بين شفق العشاء والفجر لتداخلهما مما يُلحِق بالمسلمين حرجاً عظيماً. فانتظارهم لأداء صلاة العشاء في وقتها الذي قد يستمر طوال الليل لبقاء الشفق طول الليل لا شك مع الأيام الكثيرة يلحق ضرراً بأجسامهم وصحتهم ومعاشهم والحاق الحرج بهم.

والشريعة الإسلامية لم تجعل في الدين حرجاً، بل رفعت الحرج عن المسلمين؛ ولهذا أباحت للمريض ومن في حكمه فِعْلَ الأرفق به من أداء الصلاتين اللتين يمكن الجمع بينهما في وقت إحداهما، فهؤلاءِ المسلمون لا يقلّون حرجاً عن المريض لأنه من المتحقق جداً أنه بطول الليل وطول السهر ستتضرر الأجسام وتضطرب الصحة والحياة المعيشية لهم، فإن لهم عند وجود الحرج والضرر الجمع بين الصلاتين (المغرب والعشاء) في وقت الأولى.

وانطلاقاً من هذا المبدأ: وهو الرفق بالمسلمين للضرورة فإن المجتمعين يرون جواز ذلك الجمع لهم وإن كان هذا الجمع لا يحدد له وقت من تقديم أو تأخير، إلا أن المجتمعين يرون حرصاً على الجماعة وتحقيقاً لمبدأ الرفق مع الضروروة بأن يحدد وقت للعشاء، وتمشياً مع اختيار بعض علماء الشريعة من أنه في حالة انعدام العلامة يؤخذ بتوقيت البلدان المعتدلة كمكة المكرمة أو المدينة المنورة بأن يؤخذ بتوقيت مكة المكرمة للعشاء يومياً ويضاف إلى غروب شمس البلد المطلوب.

وقد ورد في المصنف للصنعاني "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: صلّوا العشاء، وفي نسخة عجّلُوا، قبل أن ينام المريض ويكسل العامل".

كما ورد في كتاب ناظورة الحق في فريضة العشاء وإن لم يغب الشفق أ ن ظهير الدين المرغيناني لما قدم من فرغانة رأى كسالى بخارى يصلون العشاء قبل أن يغيب الشفق، فأراد منعهم عن ذلك. ثم لقي شمس الدين السرخسي وشاوره فيما قصده فقال: لا تفعل فإنّك إن منعتهم عن ذلك تركوها بالكلّية وأما الآن فإنهم يؤدونها في وقت يُجيزه بعض الأئمة.

وأصدر المجتمعون في نهاية لقائهم القرار التالي:

قرار رقم (1) : من المعلوم أنه إذا كان النهار (24) ساعة أو الليل (24) ساعة كما في خط عرض (66) فإنه في هذه الحالة يُلجأ إلى التقدير بأقرب خط عرض لـ (66) هو (64) وفيه لأقل مدة لليل من غروب الشمس إلى شروقها هو (3) ساعات. فعلى هذا

يكون أقل ليل أو أقل نهار هو (3) ساعات فتكون هذه قاعدة فيما قل عن (3) ساعات ليلاً أو نهاراً، ويكون الإمساك بعد ساعة ونصف من غروب الشمس.

أما فيما يزيد فيه الليل عن (3) ساعات ولم تظهر العلامة فتؤخذ بآخر علامة ظهرت في نفس البلد بالنسبة للإمساك وإذا ظهرت علامة الإمساك فيؤخذ بها. والله ولي التوفيق.

ففي هذا مستأنس لما رآه المجتمعون على أن لا يكون هذا التحديد إلزامياً، فمن كانت لديه الاستطاعة والمقدرة والتحمّل حتى غياب الشفق في البلد التي يغيب فيها متأخراً، أو في البلاد التي لا يغيب فيها الشفق فله التأخير إلى آخر علامة في البلد التي يظهر فيها الشفق... وبالله التوفيق.

3. رأي رئاسة الشؤون الدينية في الجمهورية التركية

عرض في ندوة بروكسل 1400 هـ / 1980 م

عرض الشيخ طيار آلتي قولاج رئيس الشؤون الدينية في الجمهورية التركية دراسة موسعة عن وقت صلاة العشاء والإمساك في المناطق التي لا يغيب فيها الشفق إلا متأخراً ويطلع الفجر مبكراً، وأورد النصوص المؤيدة لمبدأ رفع الحرج في الإسلام. كما أورد بعض الروايات التي تقول بجواز أداء صلاة العشاء قبل مغيب الشفق حتى في المناطق الواقعة ضمن دائرة العرض المعتادة مثل مكة المكرمة، وانتهى من الدراسة إلى الرأي التالي:

"لا شك أن الأكثر انتظاما والأقصر مدة بالنسبة للشفق هو خط الاستواء، وكان من اللائق هو المقياس لتقدير وقت صلاة العشاء في البلاد غير المعتدلة لو أنه ليست له مزيّة دينية، فلذلك نرى أن تكون مكة المكرمة – القريبة من خط الاستواء، والتي هي مهبط الوحي ومهد الإسلام والتي فرضت فيها الصلاة والتي تضم في حناياها الكعبة المشرفة التي يتوجه إليها المسلمون كل يوم خمس مرات لأداء صلواتهم – المقياس لتقدير الأوقات بالنسبة إلى البلاد الغير المعتدلة بأن المدة بين صلاة المغرب والعشاء

في مكة المكرمة بمعنى أنه إذا مضى بعد غروب الشمس في البلاد الغير المعتدلة مقدار المدة بين وقت صلاة المغرب ووقت صلاة العشاء في مكة المكرمة فقد دخل وقت عشائها أي عشاء البلاد غير المعتدلة.

4. رأي الدكتور محمد حميد الله: 1981/11/16

عرض الدكتور محمد حميد الله رأيه في مشكلة المواقيت في الاجتماع الثاني للمجلس القاري للمساجد في أوروبا المنعقد بتاريخ 20–22 محرم 1402 الموافق لـ 16–18 نوفمبر 1981 م. وبعد أن ذكر مقدمة مطولة عن أوقات الصلاة ورؤية الهلال واستعراض قرارات بروكسل عرض رأيه الذي نلخصه فيما يلي:

أولا: يرى قياس أوقات الصلاة والصيام في البلاد التي تتجاوز خط عرض (45) درجة على الأوقات في خط عرض (45) درجة ويقول بأنه رأي علماء حيدر أباد الذي مضى عليه ما يزيد عن خمسين عاماً. ويعلل هذا الرأي بذكر حديث الدجال، وبأن الصحابة رضوان الله عليهم وصلوا إلى الدرجة (45) من عرض البلد في أوروبا وفي آسيا الوسطى فكانوا يراعون حركة الشمس.

وإن الدرجتين (45) الشمالية والجنوبية تقسمان كرة الأرض إلى نصفين في الظاهر، ولكن المسكون في واحد منهما أكثر من ثلاثة أرباع الأرض المسكونة في الحقيقة. فبين خط الاستواء والدرجتين 45 الشمالية والجنوبية القسم الكبير من أوروبا وجميع قارة أفريقيا وقسم عظيم من قارتي آسيا وأمريكا.

ثانياً: بعد مشاورة مع متخصصي علم الهيئة من المسلمين المتدينين وجد الدكتور حميد الله لجميع فصول السنة ولجميع نواحي العالم قاعدة حسابية يقدمها كما يلي:

(1) وقت الإمساك ساعة ونصف قبل طلوع الشمس، وبعد ربع ساعة يبتدىء وقت الفجر.
(2) نصف الوقت الذي بين طلوع الشمس وغروبها هو وقت الظهيرة وبعد ربع

ساعة منها يبتديء وقت الظهر.

(3) نصف الوقت بين الظهيرة وغروب الشمس هو نهاية وقت الظهر وبعد ربع ساعة يبتديء وقت العصر.

(4) غروب الشمس في البلاد المعتدلة العادية هو وقت المغرب والإفطار.

(5) بعد ساعة ونصف من غروب الشمس يبتديء وقت العشاء

(6) البلاد التي تقع فوق خط عرض (45) تأخذ مواقيت خط عرض (45).

5. قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي

الدورة الخامسة: بتاريخ 1402/4/10 **الموافق لـ** 1982/2/4 م

القرار الثالث حول أوقات الصلوات والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية الدرجات:

الحمد لله وحده والصلاة على من لا نبي بعده سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع في دورته الخامسة المنعقدة بمقر الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة يوم الثلاثاء 1402/4/8 هـ المصادف 1982/2/2 م في جلسته الثالثة صباح يوم الخميس الموافق 1402/4/10 هـ المصادف 1982/2/4 م على قرار ندوة بروكسل1400هـ / 1980م وقرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية رقم (61) في 1398/4/21 هـ فيما يتعلق بمواقيت الصلاة والصوم في الأقطار التي يقصر فيها الليل جداً في فترة من السنة ويقصر النهار جداً في فترة أو التي يستمر ظهور الشمس فيها ستة أشهر وغيابها ستة أشهر.

وبعد مدارسة ما كتبه الفقهاء قديما وحديثاً في الموضوع قرر ما يلي:

تنقسم الجهات التي تقع على خطوط العرض ذات الدرجات العالية إلى ثلاث:

الأولى: تلك التي يستمر فيها الليل أو النهار أربعاً وعشرين ساعة فأكثر بحسب

فصول السنة. ففي هذه الحالة تقدر مواقيت الصلاة والصيام وغيرهما في تلك الجهات على حسب أقرب الجهات إليها مما يكون فيه ليل ونهار متمايزان في ظرف أربع وعشرين ساعة.

الثانية: البلاد التي لا يغيب فيه شفق الغروب حتى يطلع الفجر بحيث لا يتميز شفق الشروق من شفق الغروب. ففي هذه الجهات يقدر وقت العشاء الآخرة والإمساك في الصوم ووقت صلاة الفجر بحسب آخر فترة يتمايز فيها الشفقان.

الثالثة: تلك التي يظهر فيها الليل والنهار خلال أربعٍ وعشرين ساعة وتتمايز فيها الأوقات إلا أن الليل يطول فيه في فترة من السنة طولاً مفرطاً ويطول النهار في فترة أخرى طولاً مفرطاً. ومن كان يقيم في بلاد يتمايز فيها الليل من النهار بطلوع فجر وغروب شمس إلا أن نهارها يطول جداً في الصيف ويقصر في الشتاء وجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس في أوقاتها المعروفة شرعاً لعموم قوله تعالى ﴿**أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الفَجْرِ كانَ مَشْهُوداً**﴾ (الإسراء: 78) وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ على المُؤْمِنينَ كِتاباً مَوْقُوتاً**﴾ (النساء: 103).

ولما ثبت عن بُريدة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أن رجلاً سأله عن وقت الصلاة فقال له: **صلِّ معنا** يعني هذين اليومين، فلما زالت الشمس أمرَ بلالاً فأذّنَ ثم أمره فأقام الظهرَ ثم أمره فأقام العصر، والشمس مرتفعة بيضاء نقية. ثم أمره فأقام المغرب حين غابت الشمس، ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثم أمره فأقام الفجر حين طلع الفجرُ، فلما أن كان اليوم الثاني أمره فأبردَ بالظهر فأبرد بها، فأنعم أن يبرد بها، وصلى العصر والشمس مرتفعة آخرها فوق الذي كانَ، وصلى المغرب قبل أن يغيب الشفق، وصلى العشاء بعدما ذهب ثلث الليل، وصلى الفجر فأسفر بها ثم قال: **أين السائل عن وقت الصلاة** ؟ فقال الرجل: أنا يا رسول الله**!** قال: **وقت صلاتكم بين ما رأيتم** (رواه البخاري ومسلم).

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: وقت الظهر إذا زالت الشمس، وكان ظلُّ الرجلِ كطوله ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لن تصفرّ الشمس، ووقت صلاة المغرب ما لم يغب الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط، ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس؛ فإذا طلعت الشمس فأمسك عن الصلاة فإنها تطلع بين قرني شيطان. (أخرجه مسلم في صحيحه). إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في تحديد أوقات الصلاة الخمس قولاً وفعلاً ولم تفرّق بين طول النهار وقصره وطول الليل وقصره ما دامت أوقات الصلوات متمايزة بالعلامات التي بيّنها رسول الله ﷺ.

هذا بالنسبة لتحديد أوقات صلاتهم. وأما بالنسبة لتحديد أوقات صيامهم شهر رمضان فعلى المكلفين أن يمسكوا كل يوم منه عن الطعام والشراب وسائر المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس في بلادهم ما دام النهار يتمايز في بلادهم من الليل، وكان مجموع زمانهما أربعاً وعشرين ساعة. ويحلُّ لهم الطعام والشراب والجماع ونحوها في ليلهم فقط وإن كان قصيراً، فإن شريعة الإسلام عامة للناس في جميع البلاد: وقد قال الله تعالى: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخيْطِ الأَسْوَدِ منَ الفجْرِ، ثمَّ أتمُّوا الصِّيَامَ إلى الليْلِ**﴾ (البقرة: 178). ومن عجز عن إتمام صوم يوم لطوله أو علم بالأمارات والتجربة أو إخبار طبيب أمين حاذق، أو غلب على ظنّه أن الصوم يُفضي إلى إهلاكه أو مرضه مرضاً شديداً أو يفضي إلى زيادة مرضه أو بطء برئه أفطر ويقضي الأيام التي أفطرها في أي شهر تمكّنَ فيه من القضاء. قال تعالى: ﴿**فَمنْ شَهِدَ منْكُمُ الشهرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كانَ مَريضاً أوْ على سَفَرٍ فَعدَّةٌ منْ أيّامٍ أُخَرَ**﴾ (البقرة: 185). وقال تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا**﴾ (البقرة: 286)، وقال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عليْكُمْ في الدِّينِ منْ حَرَجٍ**﴾ (الحج: 78).

والله ولي التوفيق. وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

6. رأي لجنة الفتوى بالأزهر: تاريخ 1983/4/24 م

جواباً على السؤال التالي: "يرجى الإفادة بم يتم بشأن توقيت الصيام خلال شهر رمضان المبارك في المناطق الشمالية والجنوبية من الكرة الأرضية التي تظل إضاءة النهار معظم وقت اليوم أو الظلام أيضا من الناحية الأخرى من الكرة الأرضية".

الجواب: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فنفيد بأن من يعيش في مثل هذه البلاد التي يطول فيها النهار طولاً بعيداً لا يستطا ع معه الصيام طول النهار، عليه أن يبدأ الصيام من أول طلوع الفجر في البلد الذي يعيش فيه ويستمر صيامه ساعات تساوي الساعات التي يصومها من يعيش في مكة المكرمة، ثم يفطر بعد هذه الساعات، فمثلاً إذا كان زمن صيام أهل مكة من فجرهم إلى غروب شمسهم يتم ثلاث عشرة ساعة كان على أهل هذه البلاد أن يبدأوا صيامهم من فجر بلدهم ويستمروا صائمين ثلاث عشر ساعة ثم يفطرون ولو كان النهار موجودا والله تعالى أعلم.

عن رئيس لجنة الفتوى بالأزهر: محمد الأحمدي أبو النور.

وكان قد صدر كلام مشابه عن نفس الجهة بتاريخ 1982/5/26

7. رأي الشيخ جمال علي مناع سليمان إمام المركز الثقافي الإسلامي بلندن (سابقاً)

رجب 1403 /أبريل 1983 م

عرض الشيخ جمال منا ع في دراسة مستفيضة له النصوص المحددة لأوقات الصلاة وخاصة منها الفجر والعشاء، وانتهى عند اضطراب العلامات إلى الأخذ بمبدأ التقدير مراعاة لروح التيسير واستناداً لرأي بعض المالكية وانتهى إلى ما يلي:

(1) يقسم الليل من غروب الشمس إلى طلوعها إلى (7) أسبا ع.

(2) يبتدئ وقت العشاء بعد نهاية سبع الليل الأول.

(3) ويبتدئ الفجر مع بداية السبع الأخير من الليل.

هذا في البلاد التي تقع بين خطي عرض (50) و(58) كبريطانيا وأمثالها.

(4) أما البلاد التي ينعدم فيه الليل أساساً أو النهار كلية فيقدر فيها حسب أقرب البلاد إليهم على النحو السابق. والله أعلم.

8. رأي الشيخ محمد الصالح العثيمين:

من رسالة موجزة لأحكام الصلاة، بعد أن ذكر المواقيت قال:

وهذه المواقيت المحددة إنما تكون في مكان يتخلله الليل والنهار في أربع وعشرين ساعة سواء تساوى الليل والنهار في أربع وعشرين ساعة فلا يخلو إما أن يكون ذلك مضطرداً في سائر العام أو في أيام قليلة منه:

فإن كان في أيام قليلة منه مثل أن يكون هذا المكان يتخلله الليل والنهار في لأربعٍ وعشرين ساعة طيلة فصول السنة لكن في بعض الفصول يكون الليل فيه أربعاً وعشرين ساعة أو أكثر، والنهار كذلك. ففي هذه الحالة إما أن يكون في الأفق ظاهرة حسّية يمكن بها تحديد الوقت كابتداء زيادة النور مثلاً أو انطماسه بالكلّية فيعلق الحكم بتلك الظاهرة. وإما أن لا يكون فيه ذلك فتقدر أوقات الصلوات بقدرها في آخر يوم قبل استمرار الليل في الأربع والعشرين ساعة أو النهار.

فإذا قدّرنا أن الليل كان قبل أن يستمر أربعاً وعشرين ساعة، عشرين ساعة والنهار فيما بقي من الأربع والعشرين، جعلنا الليل المستمر أربعاً وعشرين ساعة عشرين ساعة فقط والباقي نهاراً، واتبعنا فيه ما سبق في تحديد أوقات الصلوات.

أما إذا كان المكان لا يتخلله الليل والنهار في أربع وعشرين ساعة طيلة العام في الفصول كلها فإنه يحدد لأوقات الصلاة بقدرها لما رواه مسلم من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه أن النبي ﷺ ذكر الدجال الذي يكون في آخر الزمان

فسألوه عن لبثه فقال أربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم قالوا يا رسول الله فذلك اليوم كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم قال لا اقدروا له قدره.

فإذا ثبت أن المكان الذي لا يتخلله الليل والنهار يقدر له قدره، فبماذا نقدره؟ يرى بعض العلماء أنه يقدر بالزمن المعتدل، فيقدر الليل باثنتي عشرة ساعة وكذلك النهار لما تعذر اعتبار هذا المكان اعتبر بالمكان المتوسط كالمستحاضة التي ليس لها عادة ولا تمييز.

ويرى آخرون أنه يقدر بأقرب البلاد إلى هذا المكان مما يحدث فيه ليل ونهار في أثناء العام، لأنه لما تعذر اعتباره بنفسه اعتبر بأقرب الأماكن شبهاً به، وهو أقرب البلاد إليه التي يتخللها الليل والنهار في أربع وعشرين ساعة.

وهذا القول أرجح لأنه أقوى تعليلاً وأقرب إلى الواقع. والله أعلم.

9. رأي الأستاذ الدكتور حسين كمال الدين رحمه الله 1402 هـ / 1982 م

من كتابه المرشد لاتجاهات القبلة والمواقيت للصلاة [نشر جامعة الإمام بن محمد بن سعود الإسلامية]

كتب الأستاذ الدكتور حسين كمال الدين دراسة مبتكرة بعنوان (بحث في تعيين مواقيت الصلاة والصيام عند اختلال الليل والنهار). استهلّ هذا البحث بدراسة فلكية عن حدوث الليل والنهار وكيف يطغى أحدهما على الآخر وأن ذلك يعود إلى تغيّر مستوى الأفق بالنسبة إلى دائرة دورة الشمس

حول الأرض، وأما دورة الشمس اليومية فلا يحدث لها أي تغيير مطلقاً، حيث أنها دائماً دورة كاملة منتظمة مهما تغيّر المكان أو الزمان. ومركز هذه الدائرة هو الكرة الأرضية. [شكل 1].

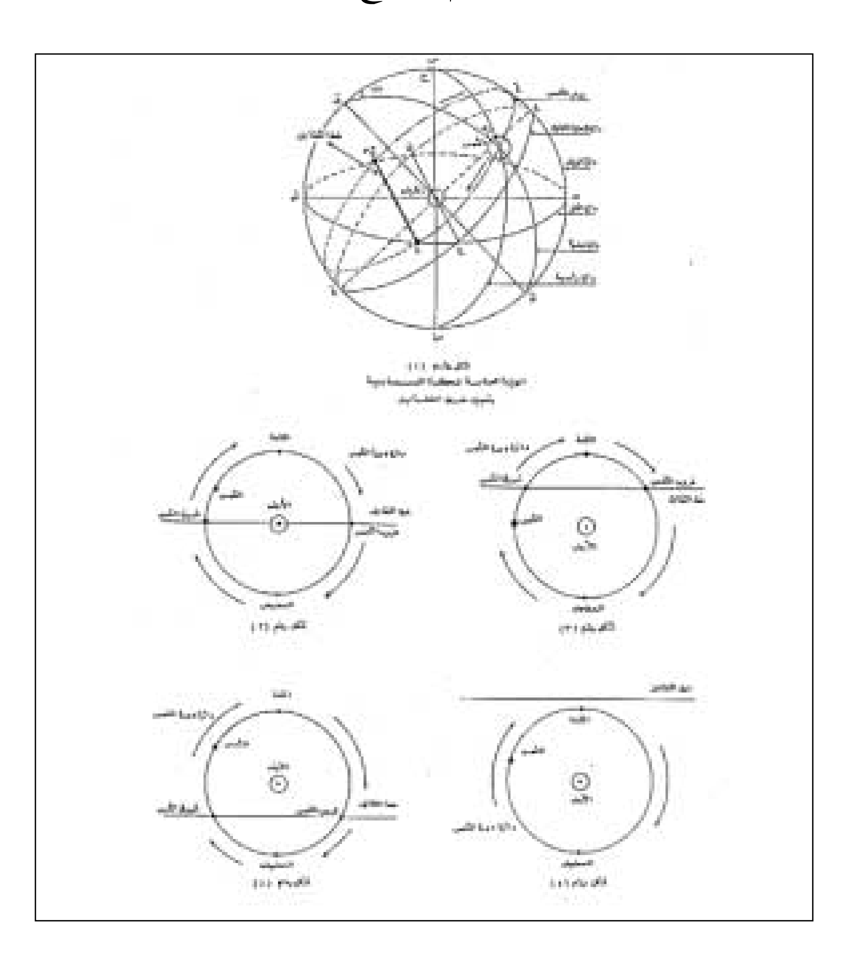
ويعود تغيير موضع مستوى الأفق الأرضي بالنسبة إلى دائرة دورة الشمس إلى سببين

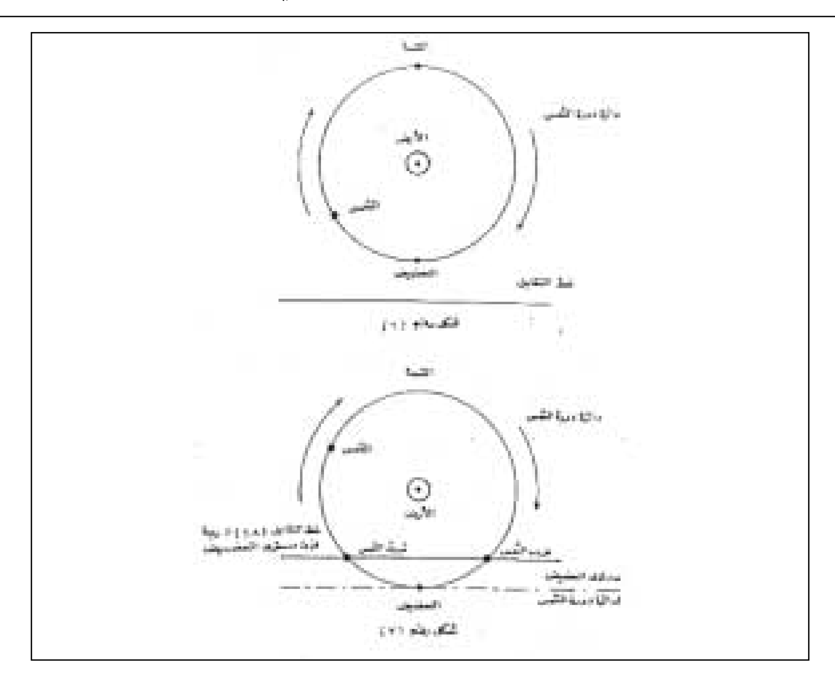
رئيسيين هما:

(1) اختلاف خط عرض المكان على سطح الكرة الأرضية.

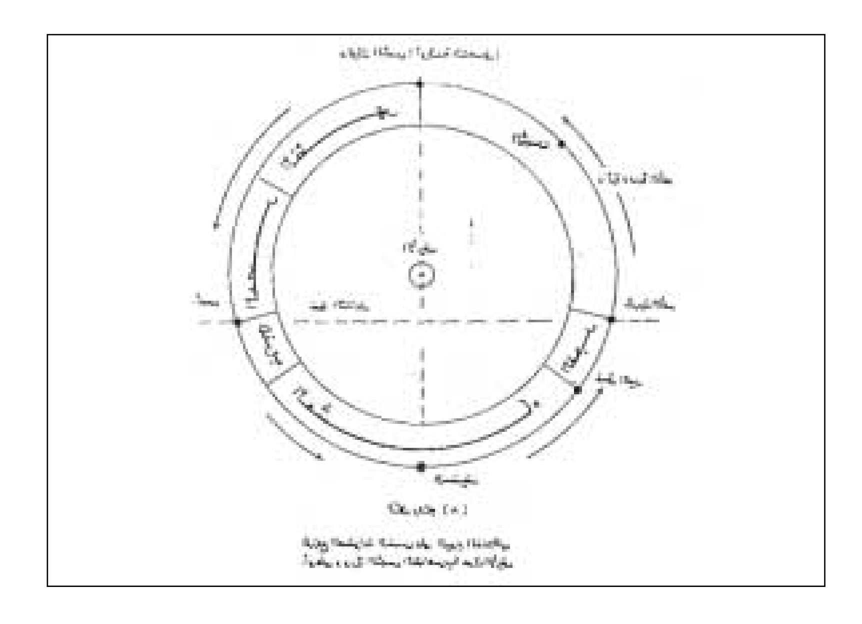
(2) تغيّر مقدار زاوية الميل الاستوائي للشمس في دورته السنوية

واستنتج من تغير موضع مستوى الأفق الأرضي بالنسبة لمستوى دائرة دورة الشمس اليومية حالات مختلفة لها الأثر الواضح على الليل والنهار؛ وبالتالي لها أحكام خاصة بالنسبة لمواقيت الصلاة والصيام [راجع الأشكال: 2–3–4–5–6–7].

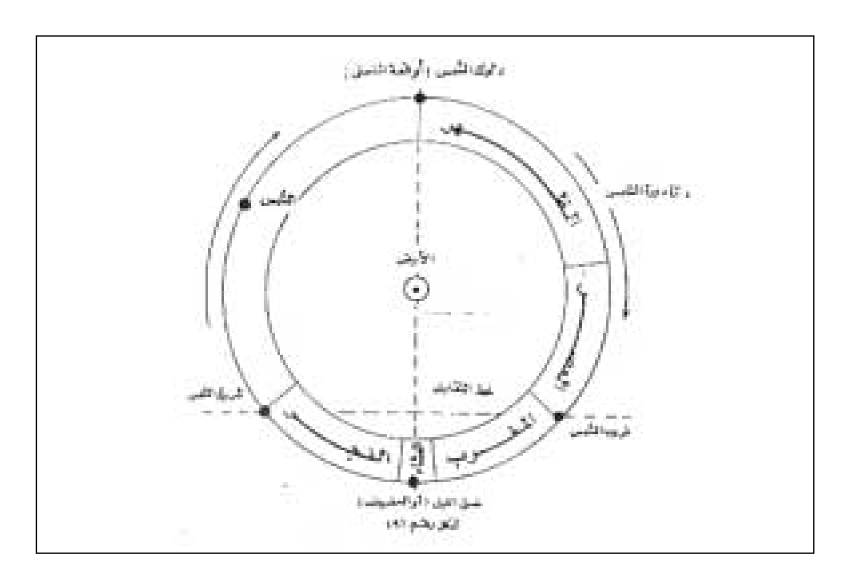




ثم درس توزيع الصلوات الخمس على اليوم الفلكي أو على دورة الشمس الظاهرية حول الأرض وربط بينها وبين الظواهر الناتجة عن تغيّر مستوى الأفق بالنسبة لدائرة دورة الشمس. وخلص من ذلك إلى النتائج التالية: [شكل 8].



الحالة الأولى: وهي حالة البلدان التي تقع ابتداءً من خط عرض (49) حيث يطول النهار في بعض أيام السنة ويضيع وقت العشاء كلية وينعدم ابتداء وقت الفجر؛ ويبقى جزء منه حتى شروق الشمس [الشكل 9]

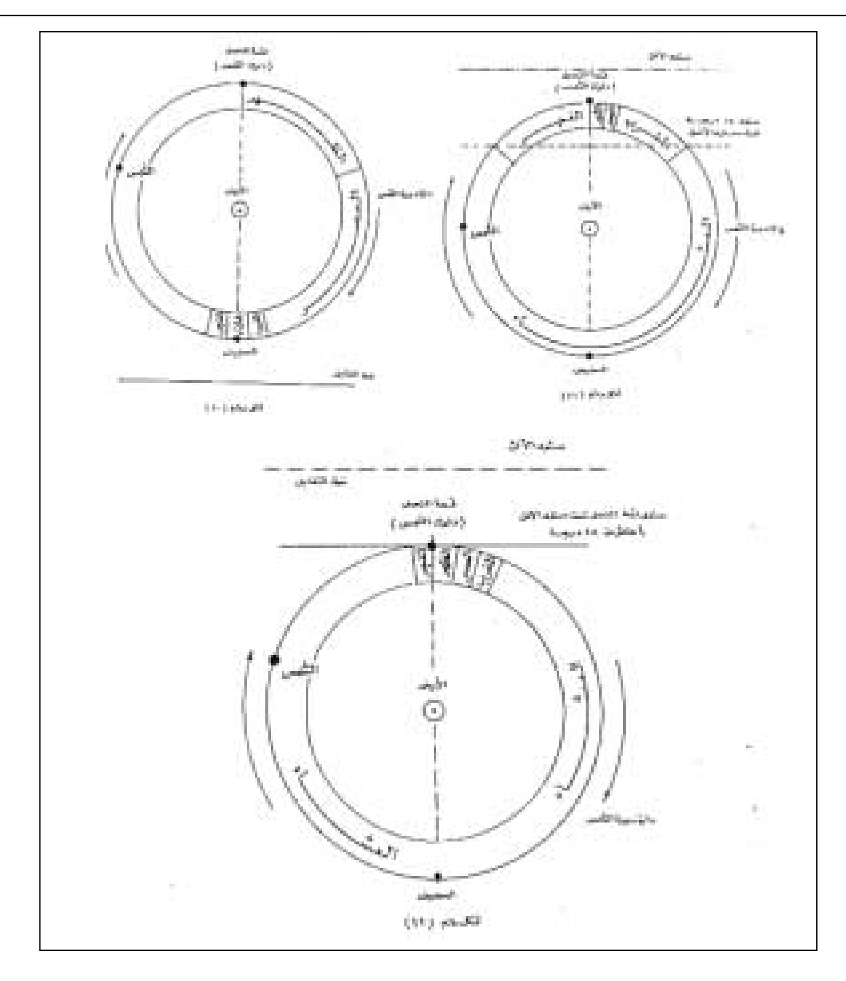


الرأي (1) وقت صلاة العشاء في منتصف الليل فقط لزمن يسعها.

(2) وقت صلاة الفجر من منتصف الليل بعد أداء صلاة العشاء ويبقى وقتها ممتداً حتى شروق الشمس.

(3) باقي الصلوات تؤدى وفقاً للحساب المعتاد.

الحالة الثانية: وتحدث في البلدان التي تقع ابتداء من خط عرض (67) وفيه ينعدم الليل بانعدام الغروب في بعض أيام السنة ويصبح اليوم الفلكي جميعه نهاراً تسطع فيه الشمس ولا تغيب [شكل 10].



الرأي (1) وقت الظهر يعّين بالحساب المعتاد.

(2) وقت العصر يعين بالحساب المعتاد

(3) وقت صلاة العشاء والمغرب والفجر وقت اجتهادي بحيث تصلى المغرب قبل منتصف الليل بوقت يسعها، وتصلى العشاء عند منتصف الليل بوقت يسعها بعد أداء المغرب. وتصلى الفجر بعد أداء العشاء مباشرة بوقت يسعها.

الحالة الثالثة: وهي حالة معاكسة للسابقة حيث يختفي النهار [شكل 11] تماماً ويصير اليوم الفلكي كله ليل وينعدم شروق الشمس. وفي هذه الحالة لا تكون الشمس منخفضة عن الأفق بأكثر من (18) درجة.

الرأي (1) وقت الظهر اجتهادي ويبدأ من دلوك الشمس ويمكن تعيينه بالحساب.

(2) وقت صلاة العصر اجتهادي أمكن تقديره بالحساب لا على أساس الظل غير الموجود بل على أساس أنه عند حساب وقت العصر في الظروف العادية يكون للشمس ميل معلوم بالنسبة إلى خط التسامت الرأسي. ويعطى لها من الوقت بقدر ما تحتاجه هذه الصلاة.

(3) وقت صلاة المغرب يبدأ بعد الفراغ من أداء صلاة العصر مباشرة ويحسب انتهاء وقتها بالحساب المعتاد.

(4) وقت صلاة العشاء محدد ويبدأ بعد الانتهاء من وقت المغرب وينتهي عند ابتداء وقت الفجر.

(5) وقت صلاة الفجر يمكن تحديده بدايته بالحساب ونهايته قبل أداء الظهر مباشرة.

الحالة الرابعة: وتتفرع عن الحالة السابقة إلا أن الشمس بقمتها تكون أدنى من (18) درجة تحت مستوى الأفق.

الرأي (1) صلاة الظهر تبدأ من حساب دلوك الشمس، ووقتها اجتهادي ويعطى لها من الزمن ما يكفي لأدائها.

(2) صلاة العصر يمكن حساب ابتداء وقتها استناداً على ما ذكر في الحالة الثالثة ويعطى لأدائها من الوقت ما يكفي لذلك وتكون بعد حساب وقت ابتدائها أو بعد أداء صلاة الظهر مباشرة.

(3) صلاة المغرب: وقتها اجتهادي حيث إنه لا يوجد غروب للشمس في هذه الحالة ويجب أن يكون بعد إتمام صلاة العصر ويعطى لها من الزمن ما يكفي لأدائها.

(4) وأما صلاة العشاء فتكون بعد أداء صلاة المغرب، ويستمر وقتها إلى الشروع في صلاة الفجر، ووقتها حقيقي وليس اجتهادياً.

(5) وصلاة الفجر وقتها اجتهادي؛ ويجب أن تؤدى قبل دلوك الشمس بوقت يكفي لذلك.

هذا بالنسبة لأوقات الصلاة أما بالنسبة لأوقات الصيام فنلخص رأيه بما يلي:

أولاً: إن رؤية الهلال مستحيلة في بعض المناطق وفي بعض أيام السنة لأن القمر يدور مع الشمس تحت الأفق في بعض الحالات التي ذكرناها وليس هنا سوى الحساب من وسيلة لتعيين بدء الشهر القمري.

ثانيا: إن القاعدة الرئيسية في ابتداء الإمساك هي من طلوع الفجر إلى أن تغيب الشمس تحت الأفق. وعندما نتجاوز خط العرض (49) درجة فإن علامتي الصيام اليومية تضيع إحداهما أو تضيعا معاً على تفصيل حسب الحالات التي ذكرت في الصلاة. وهذه العلامات لها علاقة بدورة الشمس ولا صلة لها مع أشهر السنة القمرية.

ويتفرع عن هذا (5) حالات أوضح فيها رأيه كما يلي:

الحالة الأولى: وتبدأ من خط عرض (49) درجة وتظهر خلال أشهر الصيف وفيه تضيع علامة الإمساك وهي ابتداء الفجر.

الرأي (1) يحل الإفطار عند الغروب وهو محدد بالحساب.

(2) يباح تناول الطعام والشراب بعد ذلك حتى منتصف الليل.

(3) يجب الإمساك عند منتصف الليل لأن ما بعده جزءٌ من الفجر.

وفي هذه الحالة يزداد طول مدة الصيام بازدياد خط العرض حتى يكاد يستوعب اليوم الفلكي بكامله.

الحالة الثانية: وهي حالة معاكسة للأولى حيث يقصر النهار ويطول الليل كثيرا حتى يستوعب اليوم الفلكي.

الرأي: بالرجوع إلى أوقات الصلاة في الحالة الموافقة نجد أن علامتي الإمساك والإفطار موجودتان.

(1) يبدأ الإمساك من ابتداء الفجر الصادق.

(2) وينتهي الصيام عند غروب الشمس تحت الأفق.

والصيام في هذه الحالة قد يصل إلى درجة لا يشعر بها الإنسان.

الحالة الثالثة: في هذه الحالة تدور الشمس فوق الأفق ويستوعب النهار اليوم الفلكي بكامله؛ وتنعدم علامتا الإمساك والإفطار حيث لا غروب ولا شروقٍ للشمس، وينعدم الفجر الحقيقي. ويبدأ ظهور هذه الحالة في بعض أيام السنة ابتداءً من الخط (67) شمالاً أو جنوباً.

الرأي (1) لا يجوز الموالاة في الصيام.

(2) يجب أن يكون وقت الإفطار صغيراً على قدر الضرورة من تناول الطعام والشراب مرة واحدة في كل يوم فلكي.

(3) أنسب وقت لذلك أن يبدأ بصلاة المغرب كما هو مبين في الحالة الموافقة أي قبيل منتصف الليل بقليل.

(4) ثم يتناول طعام الإفطار قبل منتصف الليل

(5) ثم تؤدى صلاة العشاء بعد الإمساك مباشرة عند منتصف الليل لأن ما بعده جزءٌ من الفجر.

ومعنى هذا أن تصير مدة الصيام أربعة وعشرين ساعة تقريباً ولا توجد فترة من الزمن بين الإفطار والإمساك.

الحالة الرابعة: وهي تقريباً عكس الحالة الثالثة حيث يطول الليل ويستوعب اليوم الفلكي وينعدم الشروق والغروب لعدة أيام أو شهور.

وفي هذه الحالة تفقد علامة بدء الإفطار؛ ولكن علامة الإمساك تظل باقية.

الرأي: (1) يبدأ وقت الإمساك من أول وقت الفجر المحدد بالحساب.

(2) يستمر الصيام حتى منتصف النهار (أي عند وصول الشمس إلى قمة دائرتها اليومية).

(3) حيث تؤدى صلاة الظهر ثم العصر ثم المغرب على التتابع.

(4) ثم يبدأ وقت الإفطار.

وفي هذه الحالة تكون مدة الصيام قصيرة ولكنها موجودة على كل حال.

الحالة الخامسة: تعتبر فرعاً خاصاً من الحالة الرابعة وفيها تكون قمة دائرة الشمس على بعد من مستوى الأفق يزيد عن (18) درجة، حيث تضيع علامة بداية الفجر ولا يبقى من وقت الصيام المفروض أي شيء ما لفقدان علامتي بدء الصيام وانتهائه والفترة الزمنية بينهما.

الرأي (1) يجب أن يكون بدء الإمساك قبل البدء في صلاة الفجر.

(2) ويجب أن تكون صلاة الفجر قبل بلوغ الشمس إلى قمة دورتها اليومية

(3) لا يجوز الطعام بعد ذلك حتى بلوغ الشمس قمة الدائرة

(4) تؤدى صلاة الظهر ثم العصر ثم المغرب بالتتابع.

(5) يحلّ بعد ذلك الإفطار.

إن فترة الصيام في هذه الحالة صغيرة جداً بقدر ما تؤدى فيه الصلوات الثلاث: الظهر والعصر والمغرب.

10. رأي التقويم التركي:

يصدر في تركيا تقويم يشتمل على أوقات الصلاة لكثير من المدن الأوروبية وبعضاً من المدن الأمريكية. ويستند عمل هذا التقويم على المبادئ التالية:

(1) يتم تحديد صلاة الظهر والعصر والمغرب وشروق الشمس بالحساب المعتاد.

(2) يبتدئ وقت العشاء في بعض المدن بعد مضي ساعة وعشرين دقيقة على غروب الشمس. وفي بعض المدن الأخرى يحدد وقت العشاء بالحساب المعتاد.

(3) أما صلاة الفجر فيحدد وقتها في الأيام العادية، وعند اضطراب العلامة يحدد الفجر استناداً إلى وقت آخر يوم ظهرت فيه العلامة. ويستمر الأمر على هذا لتوقيت حتى تعود العلامة للظهور من جديد حيث يلجأ إلى التحديد بالحساب المعتاد.

(4) لم يتعرض التقويم إلى حالات الأماكن التي تقع فوق خط عرض (67) درجة.

11. ندوة علماء الشريعة والفلك – المركز الثقافي الإسلامي/لندن

شعبان 1404هـ الموافق لـ أيار/مايو 1984 م

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين؛ وبعد.

بناءً على الدعوة الموجهة من المركز الثقافي الإسلامي في لندن فقد عقد ندوة لعلماء الشريعة والفلك في يومي الأربعاء والخميس الموافقين للأول والثاني من شهر شعبان 1404هـ و3–3 مايو/أيار 1984م وتدول المجتمعون فيما يلاقيه المسلمون – في البلاد ذات خطوط العرض العالية التي تضطرب فيه علامات تعيين وقتي صلاة العشاء والفجر – من الحرج والمشقة عليهم في حياتهم المعاشية والجسمية من جرّاء الانتظار الطويل والاضطراب في تحديد العلامة؛ ورغبة في الوصول إلى قرار موحد بهذا الصدد؛ فقد تدارس المجتمعون النصوص الشرعية التي أوردها الباحثون في خلال دراساتهم المقدمة للمؤتمر، وبعد الاطلاع على القواعد الفلكية العلمية التي عرضها علماء الميقات الفلكيون.

وتمشياً مع روح الشريعة الإسلامية التي تدعو إلى الوحدة ورفع الحرج والمشقة والتيسير على الناس وفعل الأرفق بهم؛ فقد تمّ الاتفاق على ما يلي:

أولاً: اتفق على القواعد التي يتم بموجبها تحديد أوقات الصلاة بتحديد زوايا انحطاط الشمس تحت الأفق الموافقة لوقتي الفجر والعشاء وشروق الشمس وغروبها كما يلي:

1. لطلوع الفجر الصادق: الزاوية (18) درجة تحت الأفق الشرقي.
2. لمغيب الشفق الأحمر: الزاوية (17) درجة تحت الأفق الغربي.
3. لشروق الشمس: الزاوية (1) درجة تحت الأفق الشرقي.
4. لمغيب الشمس: الزاوية (1) درجة تحت الأفق الغربي.

ثانياً: يضاف (2) دقيقة على وقت زوال الشمس للتمكين في تحديد وقت صلاة الظهر.

ثالثاً: في الأيام التي توجد فيها العلامة منتظمة وفقاً لما أشارت إليه النصوص الشرعية المحددة للأوقات فيجب الأخذ بهذه الأوقات وعدم الخروج عنها مهما كانت؛ لأنه لا مجال للاجتهاد في مورد النص.

رابعاً: عندما تضطرب العلامة؛ تحدد أوقات صلاتي الفجر والعشاء بالقياس النسبي المئوي لنظائرها في خط عرضٍ (48) إلى الليل الذي يبدأ من غروب الشمس إلى شروقها على أن يتم القياس يومياً وطيلة مدة غياب العلامة باعتبار أن هذا الخط ينتظم أقرب البلدان التي لا تضطرب العلامة فيها.

خامساً: يسري تطبيق هذه القواعد حتى خط عرض (67) درجة.

سادساً: ويرى المجتمعون أن المسلمين الذين لا يجدون في أنفسهم طاقة على تحمّلٍ انتظار وقت العشاءِ فلهم الجمع بين المغرب والعشاءِ على أن لا يكون هذا إلزامياً للجميع.

سابعاً: كما يرون أن من عجز عن تمام صوم يوم لطوله أو علم بالأمارات أو التجربة أو إخبار طبيب أمين حاذق؛ أو غلب على ظنه أن الصوم يفضي إلى إهلاكه أو مرضه مرضاً شديداً أو يفضي إلى زيادة مرضه أو بطء بُرئه؛ أفطر ويقضي الأيام التي أفطرها في أي شهر تمكن فيه من القضاء.

قال تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَهَا**﴾. وقال تعالى: ﴿**ومَا جَعَلَ عليْكُمْ في الدِّينِ من حَرَجٍ**﴾.

والله ولي التوفيق. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ملاحظة: صدر في هذه الندوة أيضا قرار يتعلق بثبوت رؤية الهلال وتحديد أوائل الشهور الشرعية القمرية. نرى أن نثبته فيما يلي نظراً للأهمية:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين؛ وبعد:

بناءً على الدعوة الموجهة من المركز الثقافي الإسلامي في لندن؛ فقد عقدت ندوة لعلماء الشريعة والفلك في يومي الأربعاء والخميس الموافقين للأول والثاني من شهر شعبان 1404 هـ و2–3 مايو/أيار 1984م وتداول المجتمعون في أمر ثبوت رؤية الهلال وتحديد أوائل الشهور الشرعية القمرية. ونظراً لظروف كثير من أيام السنة لأسباب طبيعية، ورغبة في الوصول إلى قرار موحّد في هذا الصدد ؛ فقد اتفق المجتمعون على الأخذ بالقواعد التالية:

أولاً: على المسلمين في البلاد المشار إليها أن يتحروا رؤية الهلال ويعملوا بها إذا ثبتت لديهم ثبوتاً شرعياً صحيحاً.

ثانياً: إذا تعذّرت رؤيته في هذه البلدان؛ وثبتت رؤيته الصحيحة شرعاً في أي بلد إسلامي ووصل إليها خبرها بطريقة موثوق بها شرعاً؛ يعمل بهذه الرؤية إذا كانَ الحساب الفلكي يؤيد وجود الهلال بعد غروب الشمس فوق أفق بلدهم.

ثالثاً: عند الأخذ برؤية البلد الإسلامي لإثبات هلال رمضان؛ يجب مراعاة الأخذ برؤية هذا البلد عند إثبات هلال شوال؛ مع مراعاة ما ذكر في الفقرة الثانية، ولدى تعذرها فيمكن الأخذ برؤية بلد إسلامي آخر مع مراعاة ما ذكر في الفقرة السابقة.

وقد رأى المجتمعون الأخذ بهذه القواعد لتوحيد الكلمة والمحافظة على أشهر العبادة في الدخول والخروج منها حتى تكون متفقة مع القواعد الشرعية الصحيحة، وتمشياً مع قوله ﷺ: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته؛ فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له**» وما ذكره فقهاء الشريعة الإسلامية.

والله ولي التوفيق. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

12. قرار المجمع الفقهي الإسلامي

رجب 1406 / الموافق لـ آذار / مارس 1986

القرار السادس بشأن مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية

الحمد لله وحد، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد ﷺ.

أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته التاسعة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 12 رجب 1406 هـ إلى يوم السبت 19 رجب 1406هـ قد نظر في موضوع "أوقات الصلاة والصيام لسكان المناطق ذات الدرجات العالية".

ومراعاة لروح الشريعة المبنية على التيسير ورفع الحرج وبناء على ما أفادت به لجنة الخبراء الفلكيين، قرر المجلس في هذا الموضوع ما يلي:

أولا: دفعاً للإضطرابات الناتجة عن تعدد طرق الحساب، يحدد لكل وقت من أوقات الصلاة العلامات الفلكية التي تتفق مع ما أشارت الشريعة إليه، ومع ما

أوضحه علماء الميقات الشرعي في تحويل هذه العلامات إلى حسابات فلكية متصلة بموقع الشمس فوق الأفق أو تحته كما يلي:

(1) الفجر: ويوافق بزوغ أول خيط من النور الأبيض وانتشاره عرضاً في الأفق "الفجر الصادق" ويوافق الزاوية (18) تحت الأفق الشرقي.

(2) الشروق: ويوافق ابتداء ظهور الحافة العليا لقرص الشمس من تحت الأفق الشرقي ويقدر بزاوية تبلغ (50) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(3) الظهر: ويوافق عبور الشمس لدائرة الزوال ويمثل أعلى ارتفاع يومي للشمس يقابله أقصر ظل للأجسام الرأسية.

(4) العصر: ويوافق موقع الشمس الذي يصبح معه ظل الشيء مساوياً لطوله مضاف إليه فيء الزوال، وزاوية هذا الموقع متغيرة بتغير الزمان والمكان.

(5) المغرب: ويوافق اختفاء كامل قرص الشمس تحت الأفق الغربي، وتقدر زاويته بـ (50) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(6) العشاء: ويوافق غياب الشفق الأحمر حيث تقع الشمس على زاوية قدرها (17) تحت الأفق الغربي.

ثانياً: عند التمكين للأوقات يكتفى بإضافة دقيقتين زمنيتين على كل من أوقات الظهر والعصر والمغرب والعشاء، وإنقاص دقيقتين زمنيتين من كل من وقتي الفجر والشروق.

ثالثاً: تقسم المناطق ذات الدرجات العالية إلى ثلاثة أقسام:

المنطقة الأولى: وهي التي تقع ما بين خطي العرض (45) درجة و(48) درجة شمالاً وجنوباً، وتتميز فيه العلامات الظاهرية للأوقات في أربع وعشرين ساعة طالت الأوقات أو قصرت.

المنطقة الثانية: وتقع ما بين خطي عرض (48) درجة و(66) درجة شمالاً وجنوباً، وتنعدم فيها بعض العلامات الفلكية للأوقات في عدد من أيام السنة، كأن لا يغيب الشفق الذي به يبتديء العشاء وتمتد نهاية وقت المغرب حتى يتداخل مع الفجر.

المنطقة الثالثة: وتقع فوق خط عرض (66) درجة شمالاً وجنوباً إلى القطبين، وتنعدم فيها العلامات الظاهرية للأوقات في فترة طويلة من السنة نهاراً أو ليلاً.

رابعاً: والحكم في المنطقة الأولى:أن يلتزم أهله في الصلاة بأوقاتها الشرعية، وفي الصوم بوقته الشرعي من تبيّن الفجر الصادق إلى غروب الشمس عملاً بالنصوص الشرعية في أوقات الصلاة والصوم، ومن عجز عن صيام يوم أو إتمامه لطول الوقت أفطر وقضى في الأيام المناسبة.

خامساً: والحكم في المنطقة الثانية أن يعيّن وقت صلاة العشاء والفجر بالقياس النسبي على نظيريهما في ليل أقرب مكان تتميّز فيه علامات وقتي العشاء والفجر، ويقترح مجلس المجمع خط (45) باعتباره أقرب الأماكن التي تتيسر فيها العبادة أو التمييز، فإذا كان العشاء يبدأ مثلاً بعد ثلث الليل في خط عرض (45) درجة يبدأ كذلك بالنسبة إلى ليل خط عرض المكان المراد تعيين الوقت فيه، ومثل هذا يقال في الفجر.

سادساً: والحكم في المنطقة الثالثة أن تقدر جميع الأوقات بالقياس الزمني على نظائرها في خط عرض (45) درجة، وذلك بأن تقسم الأربع والعشرين ساعة في المنطقة من (66) درجة إلى القطبين، كما تقسم الأوقات في خط عرض (45) درجة.

فإذا كان طول الليل في خط عرض (45) يساوي (8) ساعات، وكانت الشمس تغرب في الساعة الثامنة، وكان العشاء في الساعة الحادية عشرة جعل نظير ذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه، وإذا كان وقت الفجر في خط عرض (45) درجة في الساعة الثانية صباحاً كان الفجر كذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه وبُديء الصوم منه حتى وقت المغرب المقدّر.

وذلك قياساً على التقدير الوارد في حديث الدجّال الذي جاء فيه: "قلنا يا رسول الله وما لبثه في الأرض –أي الدجال– قال: أربعون يوماً، يوم كسنة ويوم كشهر، ويوم كجمعة... إلى أن قال: قلنا يا رسول الله: هذا اليوم كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم وليلة؟ قال: **لا! اقدروا له قدره**" [أخرجه مسلم وأبو داود في كتاب الملاحم]. والله ولي التوفيق. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ملاحظة 1: علق الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقاء رحمه الله عند تذييله بالتوقيع على القرار السابق بالعبارة التالية: "أرى أن يتخذ أقصى النهار والليل على فصول السنة في الحجاز أو الجزيرة العربية كلها مقياساً للصلاة والصوم عند البلاد ذات الخطوط العليا [37]".

ملاحظة 2: إلحاقا بهذا القرار نثبت فيما يلي تقرير اللجنة الفلكية المقدم إلى المجمع والذي كان أساساً للقرار السابق:

تقرير اللجنة الفلكية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فقد اجتمعت اللجنة الفلكية المؤلفة من الأساتذة الدكتور حسين كمال الدين والدكتور صالح حامد والدكتور زغلول النجار والدكتور محمد الهواري والدكتور محمد رياض عرفة والفلكي السيد حبيب علوي. وتدارست موضوع تحديد أوقات الصلاة بصورة عامة وأوقات الصلاة والصيام في البلاد ذات الدرجات العالية ورأت اللجنة ما يلي:

أولاً: دفعاً للاضطرابات والاختلافات الناتجة عن تعدد طرق الحساب فإن اللجنة تقترح أن يحدد لكل وقت من أوقات الصلاة العلامات الفلكية التي تتفق مع ما

37– وهذا الرأي مشابه لما أوردته رئاسة الشؤون الدينية في الجمهورية التركية والذي أشرنا إليه فيما سبق.

أشارت الشريعة إليه ومع ما أوضحه علماء الميقات الشرعيون في تحويل هذه العلامات إلى حسابات فلكية متصلة بموقع الشمس فوق الأفق أو تحته. وهي كما يلي:

1. الفجر: ويوافق بزوغ أول خيط من النور الأبيض وانتشاره عرضياً في الأفق (الفجر الصادق) ويوافق الزاوية (18) درجة تحت الأفق الشرقي.

2. الشروق: ويوافق ابتداء ظهور الحافة العليا لقرص الشمس من تحت الأفق الشرقي ويقدّر بزاوية تبلغ (50) دقيقة زاويّة تحت الأفق.

1. الظهر: ويوافق عبور قرص الشمس لدائرة الزوال ويمثل أعلى ارتفاع يومي للشمس يقابله أقصر ظلٍّ للأجسام الرأسية.

2. العصر: ويوافق موقع الشمس الذي يصبح معه ظلّ الشيء مساوياً لطوله مضافاً إليه فيء الزوال، وزاوية هذا الموقع متغيرة بتغير الزمان والمكان.

3. المغرب: ويوافق اختفاء كامل قرص الشمس تحت الأفق الغربي وتقدّر زاويته بـ (50) دقيقة زاويّة تحت الأفق.

4. العشاء: ويوافق غياب الشفق الأحمر وتقدر زاوية الشمس فيه بـ (17) تحت الأفق الغربي، ويليه الشفق الأبيض الذي يقدره الفلكيون بموضع الشمس على زاوية تبلغ (18) درجة زاويّة تحت الأفق الغربي.

ثانياً: ترى اللجنة عند التمكين لهذه الأوقات أن يكون ذلك بالدقائق الزمنية وليس بالدرجات الزاويّة.

ثالثاً: الأصل في حساب المواقيت الأخذ بالعلامات الفلكية الخاصة بكل منها والالتزام بها في كل زمان ومكان وهذا هو الأمر السائد طيلة أيام السنة في جميع الأماكن التي تقع بين خطي عرض (48) درجة شمالاً و(48) درجة جنوباً.

رابعاً: في المناطق التي تقع بعد خطي العرض (48) درجة شمالاً وجنوباً تبدأ بعض

العلامات الفلكية في الاختفاء في عدد من أيام السنة يزداد كلما زاد خط العرض حتى نصل إلى الخط (66) درجة شمالاً وجنوباً، ومثاله أن لا يغيب شفق ابتداء العشاء فتمتد نهاية وقت المغرب حتى يتصل بالفجر.

خامساً: في المناطق التي تلي خط العرض (66) درجة شمالاً وجنوباً يبدأ ضياع ظاهرتي الشروق والغروب إضافة إلى ضياع بداية علامتي العشاء والفجر، في بعض أيام السنة، وبذلك يستمر النهار وينعدم الليل نظراً لبقاء الشمس فوق الأفق لمدة (24) ساعة مستمرة وتتداخل الأيام بطريقة مضطردة كلما اتجهنا شمالاً أو جنوباً نحو القطبين.

ويحدث هذا صيفاً بالنسبة لنصفي الأرض الشمالي والجنوبي بالتبادل كل ستة أشهر. وبالمقابل تبقى الشمس تحت الأفق في هذه المناطق شتاءً ويستمر الليل فتتداخل الأيام بصورة مضطردة كلما اتجهنا شمالاً أو جنوباً نحو القطبين. وفي هذه الحال تضيع علامات الظهر والعصر كما تضيع علامتا ابتداء المغرب ونهاية الفجر ويستمر الحال كذلك حتى تختفي كلية علامات ابتداء كل من العشاء والفجر.

سادسا: ولكي تتضح الأحوال السابقة نضرب مثلاً على بعض المدن التالية في حساب مواقيت الصلاة عند ضياع بعض العلامات فيها:

المدينة	التاريخ	العرض	الفجر	الشروق	الظهر	العصر	المغرب	العشاء
باريس	12/6	49°	12:49	4:50	12:49	5:06	8:48	12:46
	21/6	49°	-	4:49	12:51	5:09	8:53	-
	5/7	49°	12:54	4:55	12:54	5:11	8:53	12:47
لندن	21/5	52°	11:56	4:03	11:56	4:12	7:49	11:48
	21/6	52°	-	3:44	12:01	4:25	8:19	-
	25/7	52°	12:06	4:14	12:06	4:21	7:58	11:45
ستوكهولم	22/5	60°	11:46	4:18	11:46	3:43	7:14	11:25
	21/6	60°	-	2:31	11:49	4:31	9:08	-
	16/8	60°	11:52	1:01	5:58	1:00	4:25	8:04
ليننغراد	8/4	65°	1:01	5:58	1:00	4:25	8:04	12:42
	21/6	65°	-	2:19	1:01	5:57	11:44	-
	30/8	65°	1:00	5:57	1:00	4:35	8:04	12:55

من الجدول السابق يتضح لنا أنه في مدينة مثل لندن تضيع علامتا الفجر والعشاء لمدة شهرين تقريباً ما بين 5/21 و7/25 من كل سنة ويبلغ الفرق الزمني بين توقيت العشاء والفجر (8) دقائق، وعند عودة ظهور العلامات في 725 يصل الفارق إلى (21) دقيقة. وتتكرر هذه الحالة في جميع المناطق الواقعة بين خطي عرض (48) و(66) درجة شمالاً.

وفي مدينة أخرى مثل مدن روسيا الشمالية التي تقع فوق خط عرض (68) درجة إلى القطب الشمالي حيث يضيع الليل أو النهار كلية حسب فصول السنة نحصل على المواقيت التالية:

العرض	التاريخ	الفجر	الشروق	الظهر	العصر	المغرب	العشاء
٦٨ درجة	30/3	0:04	5:30	12:04	3:10	6:38	11:45
	31/3	-	5:25	12:04	3:13	6:42	-
	25/5	-	0:15	11:57	4:50	11:38	-
	31/5	-	0:09	11:57	4:53	11:46	-
	1/6	-	-	11:57	4:54	-	-
	21/6	-	-	11:57	4:54	-	-
	22/7	-	3:33	12:06	4:58	11:38	-
	10/9	11:57	5:23	11:57	3:03	6:31	11:43

ومن هذا الجدول يتّضحُ أن علامتي الفجر والعشاء تضيعان لفترة تمتد إلى (163) يوماً بينما تضيع علامتا الشروق والغروب لمدة تصل إلى (31) يوماً.

سابعاً: بتطبيق قرار المجمع الفقهي رقم (3) في الدورة الخامسة على مدينة مثل لندن في الفترة التي تختفي فيها علامة ابتداء كل من الفجر والعشاء (ما بين 5/22 و7/24) والذي يقضي بتثبيت آخر وقت ظهرت فيه العلامة تصبح المواقيت كما يلي (في يوم 6/12):

الفجر	الشروق	الظهر	العصر	المغرب	العشاء
11:56	3:44	12:01	4:25	8:19	11:48

وبذلك يصبح الفرق بين وقت العشاء ووقت دخول الفجر (8) دقائق فقط مما يسبب حرجاً كبيراً للمسلمين المقيمين في تلك البلاد وأمثالها مما أدى إلى استحداث حلول متباينة تمّ تلخيصها في بحث الدكتور محمد الهواري.

ثامناً: وبتطبيق القرار السابق في المناطق التي لا يتمايز فيه الليل والنهار كما هي الحال عند خط عرض 68 درجة نجد في يوم مثل (6/21) يستمر النهار مدة (24) ساعة ولا يبقى من علامات الصلاة الفلكية إلا علامتي الظهر والعصر، وبحساب باقي المواقيت حسب أقرب منطقة يتمايز فيها الليل والنهار في نفس اليوم نصل إلى المواقيت التالية في يوم 6/12:

العرض	الفجر	الشروق	الظهر	العصر	المغرب	العشاء
68	0:01	0:37	12:01	5:07	11:25	11:34

حيث أخذ ميقات الغروب والشروق بالنسبة لخط عرض (66) وهو أقرب نقطة يتمايز فيها الليل والنهار، بينما تمّ تثبيت آخر وقت لظهور شفقي العشاء والفجر في يوم (45)، ويتّضح من هذه المواقيت أيضاً أن فروض صلاة المغرب والعشاء والفجر تؤدى في حدود (36) دقيقة مما يؤدي أيضاً إلى كثير من الحرج خاصة إن وافقت هذه الظاهرة شهر رمضان.

تاسعاً: بالإضافة إلى قرار المجمع الفقهي وهيئة كبار العلماء فقد جرت محاولات أخرى للخروج من الحرج الذي يسببه التقارب الشديد بين وقتي العشاء والفجر في خطوط العرض المرتفعة؛ منها:

(1) القياس على توقيت مكة (العرفي) بإضافة ساعة ونصف إلى غروب البلد لحساب وقت العشاء فيها وهذا مخالف للظواهر الفلكية.

(2) الأخذ بتوقيت آخر علامة للفجر وإضافة ساعة وعشرين دقيقة للمغرب لحساب العشاء كما أفاد به التقويم التركي، ولا تتفق هذه الحالة مع الظاهرة الفلكية.

(3) القياس النسبي على خط عرض (45) درجة وهو ما اقترحه الدكتور محمد الهواري، وينطبق هذا الاقتراح بصورة جيدة طالما أن هناك ليلاً ونهاراً متمايزين أي حتى حدود خط عرض (65) درجة، وقد وافق على هذا الاقتراح مجلس البحث

الفقهي الأوروبي وندوة علماء الفلك والشريعة التي عقدت في لندن في شهر شعبان 1404هـ، وقد اقترح الخبير الفلكي برابطة العالم الإسلامي أن يجري القياس النسبي على خط عرض (48) درجة بدلاً من (45) درجة.

والميزة لاقتراح خط العرض (45) أنه يجعل ابتداء العشاء قريباً من ثلث الليل على الحدّ الأقصى بينما يقترب الحساب من منتصف الليل بالنسبة لخط العرض (48) درجة.

(4) اقتراح الأستاذ الدكتور حسين كمال الدين الذي يرى الالتزام بالعلامات الشرعية عند وجودها، وعند ضياعها يحدث قصر شديد في وقت الصلاة، ورفعاً للحرج يعطى لوقت الفريضة ما يكفي لأدائها مع سننها بشكل مريح قبل منتصف الليل بالنسبة للعشاء والمغرب (عند ضياعها) بينما يصلى الفجر بعد منتصف الليل، وفي رخصة جمع الصلاة رفع للحرج أيضاً.

(5) واقترحت ندوة بروكسل الأخذ بآخر علامة للفجر وزيادة ساعة ونصف إلى المغرب لحساب وقت العشاء، ولا تتفق الحالة الأخيرة مع الظواهر الفلكية.

(6) يقترح الدكتور محمد حميد الله أن يحسب الفجر بطرح ساعة ونصف من وقت الشروق وأن يحسب العشاء بإضافة ساعة ونصف إلى المغرب على مدار السنة وهو اقتراح مخالف للظواهر الفلكية أيضاً.

(7) يتبع الفلكي صالح العجيري وكذلك تقويم التجمع الإسلامي في فرنسا طريقة حساب العشاء والفجر على الزاوية (12) درجة بدلاً من (18) درجة و(17) درجة طيلة العام وليس لهذا ما يؤيده من الناحية الفلكية (الزاوية 12) توافق الشفق المدني وليس الشفق الفلكي الموافق للفجر الصادق.

(8) ويقترح الشيخ جمال مناع إمام مسجد لندن أن يقسم الليل إلى سبعة أسباع وأن تحدد حصة العشاء بالسبع الأول من الليل وحصة الفجر بالسبع الأخير وقد أيد تقرير جامعة الملك عبد العزيز هذا الاقتراح.

والجدول المرفق يلخص الاقتراحات السابقة في حساب مواقيت الصلاة لمدينة لندن في يوم (6/21). والأمر متروك لمجلسكم الموقر لاختيار ما ترونه مناسباً من

الوجهة الشرعية خاصة وأنه لا يمكن تحديد بداية كل من الفجر والعشاء من الناحية الفلكية في مثل هذه الأحوال حيث إن الشمس لا تهبط إلى المستوى اللازم تحت الأفق لحدوث ظاهرتي كل من شفق العشاء والفجر. والله ولي التوفيق.

توقيع أعضاء اللجنة

جدول يبين تطبيق الاجتهادات السابقة على مدينة لندن في يوم 6/21

الاجتهاد	ملاحظات	الفجر	الشروق	الظهر	المغرب	العشاء	حصة العشاء
القياس على مكة	الفجر= الشروق – 1:30 العشاء = المغرب + 1:30	2:13	3:43	12:04	20:24	21:45	4:19
توقيت آخر علامة	قرار المجمع الفقهي	0:10	3:43	12:04	20:24	23:41	0:29
القياس النسبي على 45	نسبة حصة المغرب = 0،28٪ نسبة حصة الفجر = 0،34٪	1:28	3:43	12:04	20:24	22:26	3:02
الدكتور كمال الدين	العشاء والفجر في منتصف الليل	24:03	3:43	12:04	20:24	24:03	0
ندوة بروكسل	الفجر: آخر علامة العشاء : المغرب + 1:30	0:10	3:43	12:04	20:24	21:54	2:16
التقويم التركي	الفجر: آخر علامة العشاء : المغرب + 1:20	0:10	3:43	12:04	20:24	21:44	2:26
دائرة المساحة بالقاهرة	القياس على مدينة بوردو خط عرض : 44،83	1:20	3:43	12:04	20:24	22:17	3:03
د. حميد الله	الفجر : شروق – 1:30 العشاء : غروب + 1:30	2:13	3:43	12:04	20:24	21:54	4:19
تقويم التجمع الإسلامي	زاوية الفجر: 12 درجة زاوية العشاء: 12 درجة	1:40	3:43	12:04	20:24	22:23	3:17
تقويم صالح العجيري	زاوية الفجر: 12 درجة زاوية العشاء: 12 درجة	1:40	3:43	12:04	20:24	22:23	3:17
جريدة الشرق الأوسط	القياس النسبي	1:28	3:43	12:04	20:24	22:26	3:02
الشيخ جمال مناع	الفجر: الشروق – سبع الليل العشاء : الغروب + سبع الليل	2:41	3:43	12:04	20:24	21:26	5:15

ملاحظة 1: طول الليل في هذا اليوم يساوي: 7 ساعات و19 دقيقة.

ملاحظة 2: لم نراعي في الحساب وقت التمكين. والنتائج المذكورة بالتوقيت الرسمي

13. قرارات إدارة الإفتاء بالكويت:

تلقت إدارة الإفتاء في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت عددا من الأسئلة والاستفتاءات من مؤسسات ومراكز إسلامية في ألمانيا وأدنبرة وغيرها من الدول الأوروبية تشكو من تعدد التقاويم واضطراب علامات الصلاة خاصة في أشهر الصيف وتطلب رأي اللجنة في كيفية تعيين مواقيت الصلاة عند غياب العلامات أو اضطرابها.

وكانت أجوبة اللجنة متشابهة للجميع ومفادها:

ترى اللجنة أن البلاد التي تغيب فيها العلامات المميزة لوقت العشاء ووقت الفجر يأخذ أهلها بالتقدير على أساس القياس النسبي لأقرب منطقة إليهم يظل فيها التمايز صحيحاً طوال أيام السنة وذلك موافق للشافعية وللراجح من مذهب الحنفية، وهو الذي تؤيده ظواهر النصوص الفقهية، على أنه ما دامت هناك مشقة فإنه يجوز الأخذ برخصة الجمع بين المغرب والعشاء في وقت المغرب للمقيمين ما دامت المشقة قائمة، وذلك لحديث ابن عباس قال: صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جمعاً بالمدينة من غير خوف ولا سفر. قال أبو الزبير: فسألت سعيداً (وهو ابن جبير) لِمَ فعلَ ذلكَ ؟ فقال: أراد أن لا يحرجَ أحداً من أمّته [أخرجه مسلم].

14. ندوة الأهلة والمواقيت والتقنيات الفلكية

الكويت: رجب 1409 هـ الموافق لـ شباط / فبراير 1989 م

عقدت ندوة الأهلة والمواقيت والتقنيات الفلكية في الكويت خلال الفترة من 21-23 رجب 1409 هـ الموافق لـ 27/2-1/3/1989م بتنظيم النادي العلمي الكويتي ومؤسسة الكويت للتقدم العلمي، شارك فيه وفود من فقهاء الشريعة وعلماء الفلك في عدد من الدول العربية إلى جانب مملثين عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة

والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس والاتحاد العربي لنوادي العلوم. وعرض في الندوة ما يقرب من (28) بحثاً تناولت (3) محاور رئيسية هي:

1. الأهلة والمواقيت والحساب الفلكية من الناحية الشرعية

2. حسابات الأهلة والمواقيت من الناحية الرياضية.

3. برمجة حسابات الأهلة والمواقيت بواسطة الحاسوب. وبعد الدراسة توصلت الندوة إلى التوصيات والقرارات التالية:

أولاً. التوصيات العلمية (المبادئ):

1- إذا ثبتت رؤية الهلال في بلد وجب على المسلمين الالتزام بها ولا عبرة باختلاف المطالع، لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار.

2- يؤخذ بالحسابات المعتمدة في حالة النفي (أي القطع باستحالة رؤية الهلال) وتكون الحسابات الفلكية معتمدة إذا قامت على التحقيق الدقيق (لا التقريب) وكانت مبنية على قواعد فلكية مسلمة وصدرت عن جمع من الفلكيين الحاسبين الثقات بحيث يؤمن وقوع الخلل فيها.

فإذا شهد الشهود برؤية الهلال في الحالات التي يتعذر فلكياً رؤيته فيها تُرَدُّ الشهادةُ، لمناقضتها للواقع ودخول الريبة فيها. ومن هذه الحالات التي تستحيل فيها الرؤية:

أ) إذا شهد الشهود برؤية الهلال قبل الوقت المقدر له بالحساب الفلكي، وهو وجوده في الأفق بعد غروب الشمس، فلا عبرة بالشهادة على رؤية الهلال قبلٍ حصول الاقتران أو إذا تزامنت الشهادة مع الاقتران، سواء أكان الاقتران مرئياً كالكسوف، أو غير مرئي مما تحدده الحسابات الفلكية المعتمدة. وهذه الحالة نصّ عليها عدد من فقهاء المسلمين كابن تيمية والقرافي وابن القيم وابن رشد.

ب) إذا شهد الشهود برؤية الهلال بعد الغروب في اليوم الذي رؤي فيه القمر صباحاً قبل شروق الشمس، فلا عبرة بالشهادة على هذه الرؤية.

3- رؤية الهلال هي الأصل في إثبات دخول الشهر، ويُستعان بالحساب الفلكي في إثبات الأهلة بالرؤية وذلك بتحديد ظروف الرؤية في اليوم والساعة والجهة وهيئة الهلال ولكن لا يُكتفى بالحساب للإثبات بل لا بدّ من الشهادة المعتبرة على رؤيته، فإن دلّ الحساب على إمكانية الرؤية وعدم الموانع الفلكية ولم يُرَ الهلال وجبَ إكمالُ عدة الشهر ثلاثين.

4- في البلاد التي لا تتمايز فيها بعض الأوقات، كالعشاء والفجر، لعدم غيبوبة الشفق، أو عدم غروب الشمس، أو عدم طلوع الفجر يؤخذ لتحديد أوقات الصلوات التي اختفت علاماتها، بمبدأ (التقدير المطابق) بأن يجري على تلك البلاد توقيت أقرب بلد تتمايز فيه تلك الأوقات، مع مراعاة كون البلد الأقرب على نفس خط الطول. وهذا المبدأ مستمد من مذهب المالكية وهو يحقق اليسر ورفع الحرج.

وتقترح الندوة اهتمام الفلكيين بتحديد أوقات الصلوات لهذه المناطق طبقاً لمبدأ (التقدير النسبي) وهو مذهب الشافعي، وذلك بحساب النسبة بين الوقت وبين الليل في البلد الأقرب على خط الطول نفسه ومراعاة ذلك بالنسبة أيضا في البلد الآخر.

5- الاعتماد بصفة أساسية على التقويم الهجري وربط المعاملات والميزانيات والمرتبات به، لأنه المعوّل عليه في العبادات والأحكام وكذلك في الحقوق الشرعية عند الإطلاق. وفي هذا ربط لحاضر الأمة الإسلامية بماضيها المجيد.

هذا وأصدرت الندوة عدداً من التوصيات العملية والاقتراحات الملحقة بما سبق لا حاجة لذكرها في موضوعنا المطروح.

15. القياس النسبي على خط عرض (45) درجة:

يتجه رأي أكثر الفقهاء إلى الأخذ بمبدأ القياس على أقرب البلدان المعتدلة عند ضياع العلامة. ونظراً لأن تحديد البلد الأقرب مفهوم غائم لايمكن الاعتماد عليه من الناحية الحسابية لذا فإننا نرى أن يتم القياس على أقرب خط عرض يتوافق مع خط طول البلد الذي ضاعت علامته. ولقد بدا لنا بالدراسة أن خط العرض (45)

درجة هو خط تتمايز فيه الأوقات على مدار العام، والأوقات فيه منتظمة والقياس عليها يؤدي إلى نتائج ميسّرة على المسلمين المغتربين ولا يجد الإنسان حرجاً شديداً في تطبيق هذه النتائج.

وكما ظهر لنا من الآراء أنه توجد طريقتان للتطبيق من الناحية العملية:

(1) إما أن تؤخذ مواقيت الموقع في خط عرض (45) وتطبق على المكان الذي ضاعت علامته.

(2) وإما أن يجري القياس النسبي بأن تؤخذ نسبة حصة كل من المغرب والفجر إلى الليل في خط عرض (45) درجة وتطبق هذه النسبة على ليل المكان الذي ضاعت علامته، وتضاف هذه الحصة أو تطرح من كل من وقت الغروب أو وقت الشروق.

التطبيق العملي لجميع الاجتهادات السابقة:

لا شك أن الاجتهادات التي أتينا على ذكرها متباينة في مبادئها ونتائجها، ولكي نستطيع الحكم عليها لا بد من مقارنة النتائج التي نحصل عليها في التطبيق العملي.

ونرى أن المعايير في اختيار أحدها يجب أن تحقق الشروط التالية:

(1) أن تكون نتائج حساب الأوقات متدرجة بصورة طبيعية ويتم تغير هذه الأوقات مع تغير الزمن بصورة نظامية وبدون اضطراب.

(2) أن تراعي الطريقة المختارة مبدأ التيسير على المسلمين اقتداءً بهدي النبي ﷺ في اختياره لأيسر الأمرين.

(3) أن تكون الطريقة قابلة للتطبيق من الناحية العملية.

ولنضرب مثلاً حساب مواقيت الصلاة لمدينة لندن في أطول أيام السنة وهو يوم 6/21 ونقارن نتائج حساب جميع الاجتهادات السابقة مع بعضها البعض.

وسنعتمد في إجراء الحسابات على المبادئ التالية:

(1) زاوية ارتفاع الشمس للفجر (18) درجة تحت الأفق الشرقي.

(2) زاوية ارتفاع الشمس للعشاء (17) درجة تحت الأفق الغربي.

(3) وقت التمكين للأوقات (2) دقيقة

(4) وقت العصر يوافق الوقت الذي يكون فيه ظل الشاخص مساوياً إلى طوله إضافة إلى فئ الزوال.

الاجتهاد	ملاحظات	الفجر	الشروق	الظهر	المغرب	العشاء	حصة العشاء
توقيت لندن	في يوم 21 / 6 طول الليل = 157 ساعة	**غير محدد**	4:41	13:06	17:28	21:26	**غير محدد**
توقيت آخر يوم تظهر فيه علامة الفجر	يوم 5/22	1:19	4:41	13:06	17:28	21:26	23:40
توقيت آخر يوم تظهر فيه علامة العشاء	يوم 5/28	1:19	4:41	13:06	17:28	21:26	12:40
خط عرض ٤٥ مع طول لندن	يوم 6/21	2:38	5:12	13:06	17:14	19:53	23:13

الاجتهاد	ملاحظات	الفجر	الشروق	الظهر	المغرب	العشاء	حصة العشاء
ندوة بروكسل	الفجر = آخر علامة العشاء = المغرب + 1:30	1:19	4:41	13:06	17:28	21:26	22:56
المجمع الفقهي مكة القرار الثالث	توقيت آخر يوم تظهر فيه علامة الفجر والعشاء	1:19	4:41	13:06	17:28	21:26	12:40
القياس على مواقيت خط عرض 45	الفجر : شروق – 2:34 العشاء : المغرب + 3:20	1:40	4:41	13:06	17:28	21:26	24:46
القياس النسبي على خط عرض 45	نسبة حصة الفجر : 0،275 نسبة حصة العشاء : 0،357	2:26	4:41	13:06	17:28	21:26	23:26
الدكتور حسين كمال الدين	العشاء والفجر في منتصف الليل	1:03	4:41	13:06	17:28	21:26	1:03
رئاسة الشؤون الدينية التركية	العشاء على توقيت مكة ولم تذكر الفجر	**غير محدد**	4:41	13:06	17:28	21:26	22:56
الشيخ جمال مناع سليمان	الفجر = شروق – سبع الليل العشاء = غروب + سبع الليل	3:39	4:41	13:06	17:28	21:26	22:28
الدكتور محمد حميد الله	فجر : شروق – 1:30 عشاء : مغرب + 1:30 عصر : ربع النهار + 15 د	3:11	4:41	13:06	17:26	21:26	22:56
التقويم التركي	الفجر : آخر علامة العشاء : المغرب + 1:20	1:19	4:41	13:06	17:28	21:26	22:46
دائرة المساحة في القاهرة	القياس على مدينة بوردو خط عرض 44ْ 49َ	2:24	4:41	13:06	17:28	21:26	23:20

ملاحظة: جرى تعيين مواقيت الصلاة لمدينة لندن حسب التوقيت الصيفي، وراعينا في النتائج زمن التمكين المقدر بدقيقتين إضافة أو نقصانا حسب الوقت.

من دراسة النتائج السابقة يتبين لنا ما يلي:

1. إن القياس على توقيت مكة بالنسبة للعشاء وتحديده بساعة وثلث أو ساعة ونصف بعد الغروب وعلى مدى العام أمر غير صحيح من الناحية الفلكية، فالفرق

بين المغرب والعشاء ليس ثابتا دائما وإنما يتغير بتغير الأيام وهو يتراوح تقريباً ما بين ساعة و(15) دقيقة إلى ساعة و(26) دقيقة بالنسبة لتوقيت مكة المكرمة، وكان من الأجدر أن يعين وقت العشاء بشكل صحيح ثم يحدد وقت لإقامة الصلاة يتفق عليه. والمشكل أن فيمن يضطر لصلاة المغرب في آخر وقتها فيكون تبعاً لهذا التقويم قد أداها خارج الوقت في بعض الأيام.

فكثير من الفقهاء الأجلاء يقولون: "ومن شكّ في دخول الوقت، لم يصلّ حتى يتيقن أو يغلب على ظنه ذلك بدليل، فإن أخبره ثقة عن علم عمل به، وإن أخبره عن اجتهاده لم يقلده، واجتهد حتى يغلب على ظنه دخوله. وإن صلى: فبان أنه وافق قبله لم يُجزِهْ، لأنه صلى قبل الوجوب" (38)

ويقول الإمام النووي رحمه الله: "لو أخبره ثقة أن صلاته وقعت قبل الوقت: إن أخبره عن علم ومشاهدة، وجبت الإعادة، وإن أخبره عن اجتهاد فلا... والله أعلم" (39)

2. وأما القياس عن بدء ضياع العلامة بأن يضاف ساعة ونصف على وقت المغرب لتعيين وقت صلاة العشاء فهو غير عملي عند التطبيق ويحدث اضطراباً، ذلك أنه عند المقارنة بين توقيت آخر يوم تظهر فيه العلامة وبين اليوم التالي الذي يستوجب القياس، يلاحظ فارق فجائي في الوقت لا يمكن تقبله.

فلو أخذنا على سبيل المثال التوقيت لمدينة لندن حيث يكون آخر يوم تظهر فيه العلامة هو يوم (5/21) ومواقيت هذا اليوم هي كما يلي:

مواقيت لندن يوم 5/21 آخر يوم تظهر فيه العلامة

الفجر	الشروق	الظهر	العصر	المغرب	العشاء
1:31	4:59	12:57	17:14	20:54	23:02

38- الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل لبن قدامة، طبع المكتب الإسلامي ج1 / ص 100.

39- روضة لطالبين للإمام النووي: ج1/ ص 186 طبع المكتب الإسلامي.

وبتطبيق اجتهاد إضافة ساعة ونصف على وقت المغرب لحساب وقت العشاء في اليوم التالي نحصل على:

الفجر	الشروق	الظهر	العصر	المغرب	العشاء
غير محدد	4:59	12:57	17:14	20:54	22:24

ويلاحظ جلياً أن وقت العشاء في اليوم التالي يتقدم بـ (38) دقيقة عن اليوم السابق مما لا يقبله الناس عادة.

3. والقياس على تثبيت توقيت آخر يوم تظهر فيه العلامة والاستقرار عليه حتى تعود العلامة تظهر من جديد اجتهاد يحاول أن يراعي الظواهر الفلكية وهو مقارب لاجتهاد الأستاذ الدكتور حسين كمال الدين رحمه الله، إلا أن التطبيق فيه حرج وعنت على المسلمين، إذ يجعل الفترة الفاصلة بين العشاء والفجر معدومة أو قصيرة جداً، وأكثر ما يتجلى هذا لحرج إذا صادف وقوع شهر رمضان في هذه الأوقات.حيث تتوالى مباشرة أوقات صلاة العشاء والتراويح والإمساك والفجر فتتراكم هذه المشقة مع مشقة الصيام في الأيام الطويلة جداً.

4. وكذلك فإن اجتهاد الشيخ جمال مناع لا يتوافق مع الظواهر الفلكية لأن مدة غياب الشفق وحصة الفجر متناسبة مع تغير خط العرض وميل الشمس، وكلما زاد خط العرض كلما طالت مدة غياب الشفق وكبرت حصة الفجر.

فلو ضربنا مثلاً يوم الأول من شهر أيار / مايو حيث لا تزال جميع العلامات متمايزة في مدينة لندن نجد بالحساب الأوقات التالية:

الفجر	الشروق	الظهر	العصر	المغرب	العشاء
3:05	5:33	12:58	17:00	20:23	22:53

طول الليل من غروب الشمس إلى شروقها:	9 ساعات	و10 دقائق
مدة غياب الشفق الأحمر	2 ساعة	و16 دقيقة
حصة الفجر	2 ساعة	و 39 دقيقة
نسبة حصة المغرب إلى الليل	0،247 = 9:10/2:16	
نسبة حصة الفجر إلى الليل	0،289 = 9:16/2:39	

وواضح أن هاتين النسبتين تزيدان عن الربع وهما أكبر من السبع (حوالي الضعف).

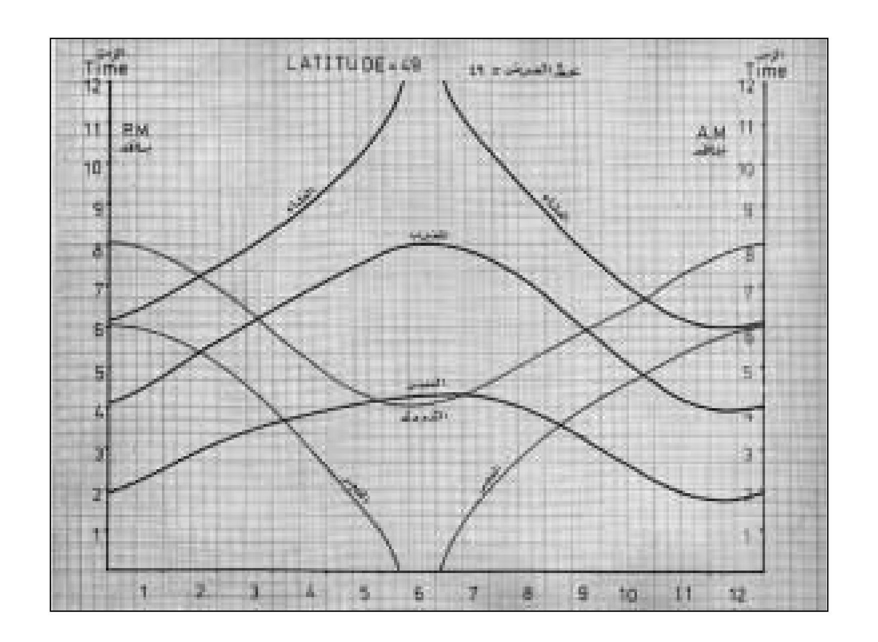
5. واجتهاد الأستاذ الدكتور محمد حميد الله اجتهاد توفيقي لا يتفق مع العلامات الفلكية وخاصة أنه يرى تطبيق هذا الاجتهاد على مدى العام مما يؤدي إلى أداء بعض الصلوات خارج أوقاتها الصحيحة.

6. ويبدو لنا أن القياس النسبي على خط عرض (45) اجتهاد مقبول من الناحية النظرية والعملية وينطبق بصورة جيدة على خطوط العرض التي قد تصل قريباً من (65) درجة بدون أن يكون في أداء الصلوات مشقة شديدة كما يبدو لنا ذلك من الجدول التالي:

مواقيت الصلاة للمواقع المتوافقة مع خط طول غرينتش في يوم 21 حزيران / يونيو بالتوقيت الصيفي

خط العرض	طول الليل	حصة الفجر	حصة المغرب	الفجر	الشروق	الظهر	العصر	المغرب	العشاء
45°	8:17	2:32	2:19	2:38	5:10	13:04	17:13	20:53	23:12
نسبة حصة الفجر إلى الليل: (0،30) **نسبة مدة الشفق الأحمر إلى الليل:** (0،27)									
48°	7:51	2:34	2:12	2:23	4:57	13:04	17:19	21:06	23:18
49°	7:41	2:21	2:09	2:31	4:52	13:04	17:21	21:11	23:20
50°	7:31	2:18	2:07	2:29	4:47	13:04	17:23	21:16	23:23
51°	7:17	2:15	2:00	2:27	4:42	13:04	17:25	21:25	23:25
52°	7:09	2:12	2:00	2:24	4:36	13:04	17:28	21:27	23:27
53°	6:57	2:08	1:57	2:22	4:30	13:04	17:30	21:33	23:30
54°	6:44	2:05	1:53	2:19	4:24	13:04	17:32	21:40	23:33
55°	6:35	2:00	1:49	2:17	4:17	13:04	17:34	21:47	23:36
56°	6:15	1:55	1:45	2:14	4:09	13:04	17:36	21:54	23:39
57°	5:58	1:50	1:41	2:11	4:01	13:04	17:38	22:02	23:43
58°	5:41	1:45	1:36	2:07	3:52	13:04	17:41	22:11	23:47
59°	5:21	1:39	1:30	2:03	3:42	13:04	17:43	22:21	23:51
60°	4:59	1:32	1:24	1:59	3:31	13:04	17:46	22:32	23:56
61°	4:34	1:25	1:17	1:54	3:19	13:04	17:48	22:45	00:02
62°	4:05	1:16	1:09	1:48	3:04	13:04	17:51	22:59	00:08
63°	3:30	1:05	0:59	1:42	2:47	13:04	17:53	23:17	00:16
64°	2:45	0:51	0:47	1:33	2:24	13:04	17:56	23:39	00:26
65°	1:39	0:31	0:29	1:20	1:51	13:04	17:59	00:12	00:41

7. ويتضح لنا من هذه النتائج أنها قابلة للتطبيق من الناحية العملية ولها سند من أقوال أكابر الفقهاء. ويمكننا التصوّر التقريبي لهذا الحلّ من الناحية الرياضية من جرّاء انسحاب منحنى تعيين المواقيت في خط عرضٍ (45) درجة ومطابقته على منحنى تعيين خط عرض المكان (خط عرض 49 مثلاً)، كما يوضحه الشكل التالي:



8. ولتطبيق هذه الطريقة من الناحية العملية وخاصة عند استخدام الحاسب الآلي، ولضمان التتابع التدريجي للأوقات دون أن يكون فيها اضطرابات مستغربة لا بد من تطبيق طريقة الحساب ابتداءً من بضعة أيام قبل ضياع العلامة أي في الحالة التي يطول فيها النهار ويقصر الليل بحيث تصبح نسبة حصة الفجر إلى الليل مساوية إلى نظيرها في خط عرض (45) درجة في يوم ضياع العلامة، وكذلك الحال بالنسبة لحصة مغيب الشفق الأحمر.

2. والخلاصة:

لا يستطيع المرء أن يدّعي ابتداع طريقة خالية من النقص، والله تعالى يقول: ﴿**وَلَوْ كانَ من عنْدِ غيْرِ اللهِ لَوجَدُوا فيهِ اختلافاً كثيراً**﴾ (النساء82) والاجتهادات كلها

من عند أنفسنا ولا بدّ أن يكون فيها النقص أو الخطأ. ونحن مطالبون بأن نبذل وسعنا في إيجاد الحل الأرفق بالمسلمين. والشريعة الإسلامية بحمد الله اعتمدت على روح التيسير لقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (البقرة 185) ولقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (الحج 78)، والله تبارك وتعالى لم يكلف الناس فوق ما يطيقون. ورسولنا الكريم ﷺ يقول في الحديث الذي يرويه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه: "**إنَّ هذا الدينَ يُسْرٌ ولنْ يُشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غَلَبَهُ، فَسدِّدوا وقاربوا وأبشروا**". وفي الصحيحين عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال حين بعثه ومعاذ إلى اليمن: "**يَسِّرَا ولا تُعَسِّرا وبشِّرا ولا تُنَفِّرا وتطَاوَعَا ولا تختلفا**".

وقد يجدر بنا أن نجتهد في اعتماد الأرفق بالمسلمين، ونسأله تبارك وتعالى أن لا يضيع لنا أجراً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ملاحظة: لقد توفقنا بحمد الله إلى وضع طريقة حسابية عملية لتعيين مواقيت الصلاة في أي موقع من العالم، كما تمكنا من وضع علاقات رياضية فلكية لتعيين قيمة معادلة الزمن وميل الشمس في كل يوم من أيام السنة بخطأ لا يتجاوز نصف دقيقة خلال (200) عام وقد راعينا في طريقتنا المبادئ المختلفة التي يعتمد عليها في الحساب وإمكانية الاختيار فيما بينها. وقد وضعنا برنامجا للحاسب بالحاسب الآلي (الكومبيوتر) وتم استنادا إليه تصنيع آلة حساب المواقيت (المؤذن) وساعة العصر المتوافرة في الأسواق.

الدرجات المختلفة لانحطاط الشمس تحت الأفق
بالنسبة للفجر والعشاء

طريقة الحساب	الفجر	العشاء	الدول المطبقة
جامعة العلوم الإسلامية بكراتشي	18 درجة	18 درجة	باكستان، بنجلاديش، أفغانستان، أجزاء من أوروبا
الاتحاد الإسلامي بأمريكا الشمالية	15 درجة	15 درجة	أجزاء من أمريكا، كندا، أجزاء من بريطانيا
رابطة العالم الإسلامي	18 درجة	17 درجة	أوروبا، الشرق الأقصى، أجزاء من أمريكا
لجنة الإشراف على تقويم أم القرى	19 درجة	90 دقيقة بعد صلاة المغرب 120 دقيقة (فقط في رمضان)	شبه الجزيرة العربية وبعض دول الخليج
الهيئة العامة المصرية للمساحة	19.5 درجة	17.5 درجة	أفريقيا، سوريا، العراق، لبنان، ماليزيا، أجزاء من أمريكا
اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا	12 درجة	12 درجة	بعض المدن في الأقطار الأوروبية

فتاوى وقرارات الدورة الثانية عشرة

للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

البيــان الختـامـي
للدورة العادية الثانية عشرة

للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة في مقره بدبلن
في الفترة من 6-10 **ذي القعدة** 1424 **هـ الموافق** 31 **ديسمبر** - 4 **يناير** 2004

القرارات والفتاوى والتوصيات

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد..

فقد انعقدت بعون الله وتوفيقه الدورة العادية الثانية عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في مقره بدبلن (جمهورية أيرلندا) في الفترة من 6–10 ذي القعدة 1423هـ الموافق 31/12/2003 – 4 يناير 2004م، برئاسة سماحة العلامة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي رئيس المجلس حفظه الله، وبحضور أغلبية الأعضاء، وبعد أن استهل المجلس جلساته بتلاوة من كتاب الله تعالى، ألقى سماحة رئيس المجلس كلمة توجيهية شاملة، رحب فيها بأصحاب الفضيلة أعضاء المجلس والسادة الضيوف والإعلاميين الذين حضروا لتغطية أعمال الدورة، والإخوة والأخوات الذين حضروا جلسة الافتتاح، كما أشاد سماحته بدور المجلس وما يقدمه في فتاواه من منهج مستنير، جعل المسلمين في أوربا ينتظرون هذه الفتاوى التي لا تشبع نهم الطالبين والراغبين، على الرغم من كثرتها، وأشار سماحته إلى أن المجلس يعقد اجتماعه هذا في آخر أيام عام 2003 الذي حمل الكثير من الأهوال والكروب

والحروب والمفاجآت والذي قاست الأمة فيه وعانت كثيراً، معرباً عن أمله في أن يكون العام 2004 عام سلام وأمن على الشعوب عامة.

وأبرز ما تحدث عنه سماحته من مفاجآت العام المنصرم قضية الحجاب، وذلك فيما صدر من دعوة الرئيس الفرنسي جاك شيراك لإصدار قرار يحظر على المسلمات ارتداء الحجاب.

وأشار سماحته إلى أن الأمر ليس بالجديد على فرنسا، فقد أثير عام 1994م، وتردد الكلام أن الحجاب رمز، وقد أجاب عن ذلك منذ زمن بقوله: "إن المرأة المحجبة تستجيب لأمر ربها، ولا تقصد بالحجاب أي رمز، وأشار إلى أن ما يلبسه الرجل والمرأة في عرف الفكر العلماني هو حرية شخصية، ولا علاقة بين ارتداء الحجاب والتدخل في شئون الدولة"، وتساءل: "ما علاقة أن تلبس المرأة غطاء رأسها بسياسة الدولة العامة؟".

وقال: إن "قضية الحجاب حرية شخصية ودينية، وإن كانت فرنسا لا تمنع العري والإباحية، فلماذا تمنع المسلمات من الحجاب؟"، واستشهد سماحته بقول شيراك: "إن حرية المعتقد مكفولة لكل مواطن وكل إنسان، والتعبير عن حرية المعتقد مكفول أيضاً".

وأضاف سماحته أن "التعبير عن المعتقد قد يكون بالكلام وقد يكون بالسلوك، والمرأة تعبر عن إيمانها بالحجاب، وإلا فمعنى هذا أن التعبير عن حرية المعتقد التي نادى بها شيراك حبر على ورق، أو كلام أجوف لا فائدة منه".

وتابع قائلاً: "إذا كان الإسلام يدعو أبناءه أن يتسامحوا مع الآخرين، فلماذا لا يتسامح غير المسلمين مع المسلمين، إن كلام شيراك دعوة للمسلمات أن يُطعنَ أمرهُ هو، وأن يَعْصِينَ الله تعالى".

وأضاف: "نحن المسلمين في شريعتنا لا نضيّق على المخالفين فيما أبيح لهم في شريعتهم، فلهم أن يأكلوا لحم الخنزير، وهو محرم بنص القرآن عندنا، وأن يشربوا

الخمر، وهي أم الخبائث في الإسلام، حتى إن الإمام أبا حنيفة قال: من أتلف خمراً لذمي غرم قيمتها، لأنها مال متقوَّم عنده".

وأبدى سماحة رئيس المجلس أسفه لما بدر من بعض المسلمين إزاء مسألة الحجاب في فرنسا من موقف سلبي، معتبراً أن "بعض من ينتسبون للإسلام يقولون كلاماً لا يعقل ولا يفهم، ولا يقوم على أي تصوّر إسلامي".

ثم تناول سماحته قضية الوسطية وأبان عن كونها المنهج الذي يتبناه المجلس منذ قيامه، وتُنادي الأوساط الدولية اليوم – على اختلاف مستوياتها في الغرب والشرق، من المسلمين وغير المسلمين – بتبنيه، وأبدى تخوفه من أن تكون "الدعوة إلى الوسطية موجهة لغير أهلها، أو توضع في غير محلها، أو تستخدم لأغراض شخصية أو استبدادية، ليست في صالح الشعوب الإسلامية، وإنما للسعي وراء تحقيق بعض المكاسب السياسية تحت غطاء الوسطية".

وحرصاً على أن يكون منهج الوسطية منهجاً مستقيماً يؤتي ثماره، ولا يستغل في أغراض بعيدة عن نشأته، وضع سماحته عشرين ضابطاً لمنهج الوسطية، تبرز ملامحه وتحدد معالمه، وتحسم منطلقاته وأهدافه، وتميزه عن غيره من التيارات، تتمثل فيما يلي:

1– الملاءمة بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر.

2– فهم النصوص الجزئية للقرآن والسنة في ضوء مقاصدها الكلية.

3– التيسير في الفتوى، والتبشير في الدعوة.

4– التشديد في الأصول والكليات، والتيسير في الفروع والجزئيات.

5– الثبات في الأهداف، والمرونة في الوسائل.

6– الحرص على الجوهر قبل الشكل، وعلى الباطن قبل الظاهر، وعلى أعمال القلوب قبل أعمال الجوارح.

7- الفهم التكاملي للإسلام بوصفه: عقيدة وشريعة، ديناً ودنيا، ودعوة ودولة.

8- دعوة المسلمين بالحكمة، وحوار الآخرين بالحسنى.

9- الجمع بين الولاء للمؤمنين، والتسامح مع المخالفين.

10- الجهاد والإعداد للمعتدين، والمسالمة لمن جنحوا للسلم.

11- التعاون بين الفئات الإسلامية في المتفق عليه، والتسامح في المختلف فيه.

12- ملاحظة تغير أثر الزمان والمكان والإنسان في الفتوى والدعوة والتعليم والقضاء.

13- اتخاذ منهج التدرج الحكيم في الدعوة والتعليم والإفتاء والتغيير.

14- الجمع بين العلم والإيمان وبين الإبداع المادي والسمو الروحي، وبين القوة الاقتصادية والقوة الأخلاقية.

15- التركيز على المبادئ والقيم الإنسانية والاجتماعية، كالعدل والشورى والحرية وحقوق الإنسان.

16- تحرير المرأة من رواسب عصور التخلف، ومن آثار الغزو الحضاري الغربي.

17- الدعوة إلى تجديد الدين من داخله، وإحياء فريضة الاجتهاد من أهله في محله.

18- الحرص على البناء لا الهدم، وعلى الجمع لا التفريق، وعلى التقريب لا المباعدة.

19- الاستفادة بأفضل ما في تراثنا كله: من عقلانية المتكلمين، وروحانية المتصوفين، واتباع الأثريين، وانضباط الفقهاء والأصوليين.

20- الجمع بين استلهام الماضي، ومعايشة الحاضر، واستشراف المستقبل.

وفي ختام كلمته دعا سماحته المسلمين إلى التزام الإسلام، وهو كبرى نعم الله على

البشر، وعدم التفرق والتشرذم، كما دعاهم إلى التعاون على البر والتقوى، اتباعاً لقوله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾ [المائدة: 2].

وبعد جلسة الافتتاح عقد المجلس جلسة إدارية استعرض فيها جدول أعماله المشتمل على التقرير الدوري للأمانة العامة، وموضوعات أخرى، واتخذ القرارات اللازمة للأعمال الإدارية والمالية.

وفي الأيام التالية توالت جلسات العمل، والتي سعد المجلس فيها باستضافة البروفسور بيتر كوننجسفيلد رئيس قسم تاريخ الأديان بجامعة ليدن ومدير معهد دراسات الأديان بهولندا، والبروفيسور داوود جريل دينس رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة إكس في فرنسا، واللذَين كانت لهما مشاركات مشكورة خلال جلسات المجلس نالت استحسان سماحة رئيس المجلس وأعضائه، كما حضر الجلسات عدد من الباحثين والباحثات و طلاب العلم الشرعي.

وتدارس المجلس مجموعة من الموضوعات المدرجة على جدول أعماله، واتخذ بشأنها القرارات والفتاوى والتوصيات المناسبة، أبرزها ما يلي:

أولاً: القرارات

القرار رقم (12/1)

حول حق المرأة المسلمة في ارتداء الحجاب

تناول المجلس هذا الموضوع الخطير بسبب تداعيات توجه الحكومة الفرنسية إلى منع ما سمي بـ (الرموز الدينية)، والذي يتناول المسلمات في فرنسا، وبعد مناقشات مستفيضة أصدر المجلس بخصوص ذلك البيان المرفق، كما شكّل لجنة لمتابعة الحوار حول الموضوع برئاسة معالي العلامة الشيخ عبدالله بن بيّة وزير العدل الأسبق بموريتانيا عضو المجلس.

القرار رقم (12/2)

حول مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية

تداول أعضاء المجلس في موضوع مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية، واستمعوا إلى الدراسات الشرعية والفلكية المقدمة من بعض الأعضاء، والعروض التوضيحية للجوانب الفنية ذات الصلة التي تمت التوصية بها في الدورة الحادية عشرة للمجلس، وقرر ما يلي:

أولاً: تأكيد القرار السادس الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بشأن مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية ونصه:

"الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد.

أما بعد: فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته التاسعة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 12 رجب 1406 هـ إلى يوم السبت 19 رجب 1406هـ قد نظر في موضوع "أوقات الصلاة والصيام لسكان المناطق ذات الدرجات العالية."

ومراعاة لروح الشريعة المبنية على التيسير ورفع الحرج وبناءً على ما أفادت به لجنة الخبراء الفلكيين، قرر المجلس في هذا الموضوع ما يلي:

أولا. دفعاً للاضطرابات الناتجة عن تعدد طرق الحساب، يحدد لكل وقت من أوقات الصلاة العلامات الفلكية التي تتفق مع ما أشارت الشريعة إليه، ومع ما أوضحه علماء الميقات الشرعي في تحويل هذه العلامات إلى حسابات فلكية متصلة بموقع الشمس فوق الأفق أو تحته، كما يلي:

(1) الفجر: ويوافق بزوغ أول خيط من النور الأبيض وانتشاره عرضاً في الأفق "الفجر الصادق" ويوافق الزاوية (18) تحت الأفق الشرقي.

(2) الشروق: ويوافق ابتداء ظهور الحافة العليا لقرص الشمس من تحت الأفق الشرقي ويقدر بزاوية تبلغ (50) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(3) الظهر: ويوافق عبور الشمس لدائرة الزوال ويمثل أعلى ارتفاع يومي للشمس يقابله أقصر ظل للأجسام الرأسية.

(4) العصر: ويوافق موقع الشمس الذي يصبح معه ظل الشيء مساوياً لطوله مضاف إليه فيء الزوال، وزاوية هذا الموقع متغيرة بتغير الزمان والمكان.

(5) المغرب: ويوافق اختفاء كامل قرص الشمس تحت الأفق الغربي، وتقدر زاويته بـ(50) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(6) العشاء: ويوافق غياب الشفق الأحمر حيث تقع الشمس على زاوية قدرها (17) تحت الأفق الغربي.

ثانياً. عند التمكين للأوقات يكتفى بإضافة دقيقتين زمنيتين على كل من أوقات الظهر والعصر والمغرب والعشاء، وإنقاص دقيقتين زمنيتين من كل من وقتي الفجر والشروق.

ثالثاً. تقسم المناطق ذات الدرجات العالية إلى ثلاثة أقسام:

المنطقة الأولى: وهي التي تقع ما بين خطي العرض (45) درجة و(48) درجة شمالاً وجنوباً، وتتميز فيه العلامات الظاهرة للأوقات في أربع وعشرين ساعة طالت الأوقات أو قصرت.

المنطقة الثانية: وتقع ما بين خطي عرض (48) درجة و(66) درجة شمالاً وجنوباً، وتنعدم فيها بعض العلامات الفلكية للأوقات في عدد من أيام السنة، كأن لا يغيب الشفق الذي به يبتدئ العشاء وتمتد نهاية وقت المغرب حتى يتداخل مع الفجر.

المنطقة الثالثة: وتقع فوق خط عرض (66) درجة شمالاً وجنوباً إلى القطبين، وتنعدم فيها العلامات الظاهرة للأوقات في فترة طويلة من السنة نهاراً أو ليلاً.

رابعاً. والحكم في المنطقة الأولى: أن يلتزم أهلها في الصلاة بأوقاتها الشرعية، وفي الصوم بوقته الشرعي من تبيّن الفجر الصادق إلى غروب الشمس عملاً بالنصوص الشرعية في أوقات الصلاة والصوم، ومن عجز عن صيام يوم أو إتمامه لطول الوقت أفطر وقضى في الأيام المناسبة.

خامساً. والحكم في المنطقة الثانية أن يعيّن وقت صلاة العشاء والفجر بالقياس النسبي على نظيريهما في ليل أقرب مكان تتميّز فيه علامات وقتي العشاء والفجر، ويقترح مجلس المجمع خط (45) باعتباره أقرب الأماكن التي تتيسر فيها العبادة أو التمييز، فإذا كان العشاء يبدأ مثلاً بعد ثلث الليل في خط عرض (45) درجة يبدأ كذلك بالنسبة إلى ليل خط عرض المكان المراد تعيين الوقت فيه، ومثل هذا يقال في الفجر.

سادساً. والحكم في المنطقة الثالثة أن تقدر جميع الأوقات بالقياس الزمني على نظائرها في خط عرض (45) درجة، وذلك بأن تقسم الأربع والعشرون ساعة في المنطقة من (66) درجة إلى القطبين، كما تقسم الأوقات في خط عرض (45) درجة.

فإذا كان طول الليل في خط عرض (45) يساوي (8) ساعات، وكانت الشمس تغرب في الساعة الثامنة، وكان العشاء في الساعة الحادية عشرة جعل نظير ذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه، وإذا كان وقت الفجر في خط عرض (45) درجة في الساعة الثانية صباحاً كان الفجر كذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه وبُدئ الصوم منه حتى وقت المغرب المقدّر.

وذلك قياساً على التقدير الوارد في حديث الدجّال الذي جاء فيه: (قلنا: يا رسول الله وما لبثه في الأرض "أي الدجال" قال: **أربعون يوماً، يوم كسنة ويوم كشهر، ويوم كجمعة**... إلى أن قال: قلنا يا رسول الله: هذا اليوم كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم وليلة؟ قال: **لا، اقدروا له قدره**) [أخرجه مسلم وأبو داود في كتاب الملاحم]. والله

ولي التوفيق، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين". انتهى قرار المجمع الفقهي.

ثانياً: نظراً إلى أن هذه القضية اجتهادية وليست فيها نصوص قطعية فلا يرى المجلس حرجاً في الاعتماد على تقديرات أخرى صادرة من هيئات فتوى إسلامية مثل الاعتماد على درجة انحطاط الشمس بدرجة (12) الموافقة لصلاتي الفجر والعشاء ومثل تحديد الفارق الزمني بين وقتي المغرب والعشاء ووقت الفجر وشروق الشمس بساعة ونصف.

وينصح المجلس الجهات الإسلامية المسئولة في المساجد والمراكز الإسلامية باتباع الطريقة التي ذكرها المجلس والمتفقة مع ما انتهى إليه المجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة كما ذكر أعلاه.

ثالثاً: يؤكد المجلس قراره السابق رقم (3/3) بشأن مشروعية الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء عند ضياع علامة العشاء أو تأخر وقتها، رفعاً للحرج وتيسيراً على المسلمين المقيمين في ديار الغرب، والله أعلم.

القرار رقم (12/3)

بشأن انتفاع الأطفال من لبن بنوك الحليب القائمة في البلاد الغربية

تداول أعضاء المجلس في موضوع انتفاع أطفال المسلمين – ولا سيما الخدَّج وناقصي الوزن عند الولادة – من لبن بنوك الحليب المنتشرة في المجتمعات الغربية، والتي يحتاجها هؤلاء الأطفال إنقاذاً لحياتهم.

وبعد الاطلاع على القرار رقم 6 (2/6) الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن إنشاء بنوك الحليب في العالم الإسلامي وحرمة الرضاع منها، استعرض المجلس الدراسات الفنية والشرعية المقدمة من بعض أعضائه حول بنوك الحليب،

ونظراً لتغير الحيثيات التي استند إليها قرار المجمع الفقهي الدولي وبخاصة ما يتعلق بالمسلمين المقيمين في ديار الغرب، حيث إن هناك بنوكاً للحليب قائمة منذ زمن وتأخذ بالتزايد والانتشار من قطر إلى آخر، إضافة إلى تزايد أعداد المسلمين المقيمين في الغرب وعدم توافر المرضعات المعروفات كما هو الشأن في العالم الإسلامي فإن المجلس يقرر ما يلي:

أولاً : لا مانع شرعاً من الانتفاع من لبن بنوك الحليب عند الحاجة.

ثانياً: لا يترتب على هذا الانتفاع التحريم بسبب الرضاعة؛ لعدم معرفة عدد الرضعات، ولاختلاط الحليب، ولجهالة المرضعات بسبب المنع القانوني المطبَّق في هذه البنوك من الإفصاح عن أسماء مُعْطِيات الحليب، فضلاً عن وفرة عدد هؤلاء المعطِيات الذي يتعذر حصره؛ وذلك استِئناساً بما قرره الفقهاء من عدم انتشار الحرمة فيمن يرضع من امرأة مجهولة في قرية، لتعذر التحديد، ولأن الحليب المقدم من تلك البنوك هو خليط من لبن العديد من المرضعات المجهولات ولا تعرف النسبة الغالبة فيه، والله أعلم.

القرار رقم (12/4)

بشأن الأسواق المالية وتطبيقاتها

تداول أعضاء المجلس في موضوع الأسواق المالية (البورصة) والتطبيقات التي تجري فيها والتعامل بأسهم الشركات المساهمة واستمعوا إلى الدراسات الشرعية والاقتصادية المقدمة من بعض الأعضاء والمناقشات التي دارت حولها، ومن ثَمَّ قرر ما يلي:

يؤكد المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث القرار رقم 63(7/1) الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن الأسواق المالية، مع إضافة بعض وجهات النظر الشرعية التي اختارها المجلس، وذلك على النحو التالي:

قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي:

"أولاً الأسهم:

1 – الإسهام في الشركات:

أ – بما أن الأصل في المعاملات الحل فإن تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مشروعة أمر جائز.

ب – لا خلاف في حرمة الإسهام في شركات غرضها الأساسي محرم، كالتعامل بالربا أو إنتاج المحرمات أو المتاجرة بها.

ج – الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحياناً بالمحرمات، كالربا ونحوه، بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة".

قرار تكميلي من المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث:

قرر المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بالنسبة للأقليات الإسلامية في الغرب – حيث لا تتوفر المؤسسات الإسلامية والشركات ذات الأغراض والأنشطة المشروعة – أنه: لا مانع من تعاملها بأسهم الشركات المساهمة التي غرضها الأساسي مشروع وتتجنب الأغراض المحرمة، مثل الخمور والخنزير والقمار، ولو كانت لها إيداعات أو قروض ربوية أو موجودات ثانوية غير مشروعة، شريطة مراعاة الضوابط التي قررتها الهيئات الشرعية وصدرت بها فتاوى في الندوات المصرفية، وهي:

أ – عدم تجاوز القروض من البنوك التقليدية ثلث موجودات الشركة.

ب – وعدم تجاوز الفوائد 5٪ من العوائد.

ج – وعدم تجاوز الموجودات غير المشروعة 10٪ من الموجودات.

على أن يتم التخلص من الفوائد والكسب غير المشروع مهما كانت نسبتها، بصرف

ذلك في وجوه الخير، وأن يكون التداول في حالة زيادة الموجودات العينية والمنافع، على الديون والنقود.

ويرجع إلى الجهات المعتمدة من الهيئات الشرعية لتصنيف الشركات المقبولة، مثل مؤشر داو جونز الإسلامي المعتمد من الهيئة الشرعية للمؤشر وغيره.

بقية قرار مجمع الفقه الإسلامي الذي يؤكده المجلس:

2- ضمان الإصدار UNDER WRITING :

ضمان الإصدار هو: الاتفاق عند تأسيس شركة مع من يلتزم بضمان جميع الإصدار من الأسهم أو جزء من ذلك الإصدار، وهو تعهد من الملتزم بالاكتتاب في كل ما تبقى مما لم يكتتب فيه غيره.

وهذا لا مانع منه شرعاً إذا كان تعهد الملتزم بالاكتتاب بالقيمة الاسمية بدون مقابل لقاء التعهد، ويجوز أن يحصل الملتزم على مقابل عن عمل يؤديه – غير الضمان – مثل: إعداد الدراسات، أو تسويق الأسهم .

3- تقسيط سداد قيمة السهم عند الاكتتاب:

لا مانع شرعاً من أداء قسط من قيمة السهم المكتتب فيه، وتأجيل سداد بقية الأقساط؛ لأن ذلك يعتبر من الاشتراك بما عجل دفعه والتواعد على زيادة رأس المال، ولا يترتب على ذلك محظور؛ لأن هذا يشمل جميع الأسهم، وتظل مسؤولية الشركة بكامل رأس مالها المعلن بالنسبة للغير؛ لأنه هو القدر الذي حصل العلم والرضا به من المتعاملين مع الشركة.

4- السهم لحامله:

بما أن المبيع في (السهم لحامله) هو حصة شائعة في موجودات الشركة، وأن شهادة السهم هي وثيقة لإثبات هذا الاستحقاق في الحصة، فلا مانع شرعاً من إصدار أسهم في الشركة بهذه الطريقة وتداولها.

5– محل العقد في بيع السهم:

إن المحل المتعاقد عليه في بيع السهم هو الحصة الشائعة من أصول الشركة، وشهادة السهم عبارة عن وثيقة للحق في تلك الحصة.

6– الأسهم الممتازة:

لا يجوز إصدار أسهم ممتازة لها خصائص مالية تؤدي إلى ضمان رأس المال، أو ضمان قدر من الربح، أو تقديمها عند التصفية، أو عند توزيع الأرباح.

ويجوز إعطاء بعض الأسهم خصائص تتعلق بالأمور الإجرائية أو الإدارية.

7– التعامل في الأسهم بطريقة ربوية:

أ – لا يجوز شراء السهم بقرض ربوي يقدمه السمسار أو غيره للمشتري لقاء رهن السهم، لما في ذلك من المراباة وتوثيقها بالرهن، وهما من الأعمال المحرمة بالنص على لعن آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه.

ب – لا يجوز أيضاً بيع سهم لا يملكه البائع، وإنما يتلقى وعداً من السمسار بإقراضه السهم في موعد التسليم؛ لأنه من بيع مالا يملك البائع، ويقوى المنع إذا اشترط إقباض الثمن للسمسار لينتفع به، بإيداعه بفائدة للحصول على مقابل الإقراض.

8 – بيع السهم أو رهنه:

يجوز بيع السهم أو رهنه مع مراعاة ما يقضي به نظام الشركة، كما لو تضمن النظام تسويغ البيع مطلقاً، أو مشروطاً بمراعاة أولوية المساهمين القدامى في الشراء، وكذلك يعتبر النص في النظام على إمكان الرهن من الشركاء برهن الحصة المشاعة.

9 – إصدار أسهم مع رسوم إصدار:

إن إضافة نسبة معينة مع قيمة السهم لتغطية مصاريف الإصدار لا مانع منها شرعاً ما دامت هذه النسبة مقدرة تقديراً مناسباً.

10 – إصدار أسهم بعلاوة إصدار أو حسم (خصم) إصدار:

يجوز إصدار أسهم جديدة لزيادة رأس مال الشركة إذا أصدرت بالقيمة الحقيقية للأسهم القديمة (حسب تقويم الخبراء لأصول الشركة)، أو بالقيمة السوقية".

11 – ضمان الشركة شراء الأسهم (المؤجل حكمه في قرار المجمع):

قرر المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث أنه يجوز أن تصدر الشركة وعداً ملزماً بشراء الأسهم من بعض حملتها خلال مدتها، أو عند التصفية بالقيمة السوقية، أو بما يتفق عليه عند الشراء، ولا يجوز الوعد بالشراء بالقيمة الاسمية.

بقية قرار مجمع الفقه الإسلامي الذي يؤكده المجلس:

12 – تحديد مسؤولية الشركة المساهمة المحدودة:

لا مانع شرعاً من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محدودة برأس مالها؛ لأن ذلك معلوم للمتعاملين مع الشركة، وبحصول العلم ينتفي الغرر عمن يتعامل مع الشركة.

كما لا مانع شرعاً من أن تكون مسؤولية بعض المساهمين غير محدودة بالنسبة للدائنين بدون مقابل لقاء هذا الالتزام، وهي الشركات التي فيها شركاء متضامنون وشركاء محدودو المسؤولية.

13 – حصر تداول الأسهم بسماسرة مرخصين، واشتراط رسوم للتعامل في أسواقها:

يجوز للجهات الرسمية المختصة أن تنظم تداول بعض الأسهم، بأن لا يتم إلا بواسطة سماسرة مخصوصين ومرخصين بذلك العمل؛ لأن هذا من التصرفات الرسمية المحققة لمصالح مشروعة.

وكذلك يجوز اشتراط رسوم لعضوية المتعامل في الأسواق المالية؛ لأن هذا من الأمور التنظيمية المنوطة بتحقيق المصالح المشروعة.

14 – حق الأولوية:

يرى المجلس تأجيل البت في هذا الموضوع إلى دورة قادمة لمزيد من البحث والدراسة.

15 – شهادة حق التملك:

يرى المجلس تأجيل البت في هذا الموضوع إلى دورة قادمة لمزيد من البحث والدراسة.

ثانياً: بيع الاختيارات:

صورة العقد:

إن المقصود بعقود الاختيارات: الاعتياض عن الالتزام ببيع شيء محدد موصوف، أو شرائه بسعر محدد خلال فترة زمنية معينة أو في وقت معين، إما مباشرة أو من خلال هيئة ضامنة لحقوق الطرفين.

حكمه الشرعي:

إن عقود الاختيارات – كما تجري اليوم في الأسواق المالية العالمية – هي عقود مستحدثة لا تنضوي تحت أي عقد من العقود الشرعية المسماة.

وبما أن المعقود عليه ليس مالاً ولا منفعة ولا حقاً مالياً يجوز الاعتياض عنه، فإنه عقد غير جائز شرعاً.

وبما أن هذه العقود لا تجوز ابتداءً فلا يجوز تداولها.

ثالثاً: التعامل بالسلع والعملات والمؤشرات في الأسواق المنظمة:

1 – السلع:

يتم التعامل بالسلع في الأسواق المنظمة بإحدى أربع طرق هي التالية:

الطريقة الأولى:

أن يتضمن العقد حق تسلم المبيع وتسلم الثمن في الحال مع وجود السلع أو إيصالات ممثلة لها في ملك البائع وقبضه.

وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة.

الطريقة الثانية:

أن يتضمن العقد حق تسلم المبيع وتسلم الثمن في الحال مع إمكانهما بضمان هيئة السوق.

وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة.

الطريقة الثالثة:

أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد آجل ودفع الثمن عند التسليم وأن يتضمن شرطاً يقتضي أن ينتهي فعلاً بالتسليم والتسلم.

وهذا العقد غير جائز لتأجيل البدلين، ويمكن أن يعدل ليستوفي شروط السلم المعروفة، فإذا استوفى شروط السلم جاز.

وكذلك لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلماً قبل قبضها.

الطريقة الرابعة:

أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد آجل ودفع الثمن عند التسليم، دون أن يتضمن العقد شرطاً يقتضي أن ينتهي بالتسليم والتسلم الفعليين، بل يمكن تصفيته بعقد معاكس.

وهذا هو النوع الأكثر شيوعاً في أسواق السلع، وهذا العقد غير جائز أصلاً.

2 – التعامل بالعملات:

يتم التعامل بالعملات في الأسواق المنظمة بإحدى الطرق الأربع المذكورة في

التعامل بالسلع.

ولا يجوز شراء العملات وبيعها بالطريقتين الثالثة والرابعة.

أما الطريقتان الأولى والثانية فيجوز فيهما شراء العملات وبيعها بشرط استيفاء شروط الصرف المعروفة.

3 – التعامل المؤشر:

المؤشر هو: رقم حسابي يحسب بطريقة إحصائية خاصة، يقصد منه معرفة حجم التغير في سوق معينة، وتجري عليه مبايعات في بعض الأسواق العالمية.

ولا يجوز بيع وشراء المؤشر لأنه مقامرة بحتة، وهو بيع شيء خيالي لا يمكن وجوده.

4 – البديل الشرعي للمعاملات المحرمة في السلع والعملات:

ينبغي تنظيم سوق إسلامية للسلع والعملات على أساس المعاملات الشرعية، وبخاصة بيع السلم، والصرف، والوعد بالبيع في وقت آجل، والاستصناع، وغيرها.

ويرى المجمع ضرورة القيام بدراسة وافية لشروط هذه البدائل وطرائق تطبيقها في سوق إسلامية منظمة".

القرار رقم (12/5)

حول فقه الأقليات

بحث المجلس على مدار يوم كامل محور فقه الأقليات، الموضوع الذي يوليه أهمية خاصة؛ من أجل ما ينبني على مراعاته من فهم واقع الوجود الإسلامي في غير البلاد الإسلامية، وتنزيل الأحكام الشرعية المناسبة على ذلك الواقع، وتم في هذا اللقاء استعراض الأبحاث التالية:

1 – في فقه الأقليات، لسماحة العلامة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي رئيس المجلس.

2 – الفرق بين الضرورة والحاجة، لسماحة العلامة الشيخ الدكتور عبدالله بن بية عضو المجلس.

3 – مدخل إلى فقه الأقليات، لفضيلة الدكتور طه جابر العلواني عضو المجلس.

4 – مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات، لفضيلة الدكتور عبدالمجيد النجار عضو المجلس.

5 – نظرات في فقه الأقليات المسلمة، لفضيلة الشيخ العربي البشري عضو المجلس.

6 – الضوابط المنهجية لفقه الأقليات المسلمة، لفضيلة الدكتور صلاح الدين سلطان عضو المجلس.

واستقر المجلس على صحة استعمال مصطلح (فقه الأقليات) حيث لا مشاحة في الاصطلاح، وقد درج العمل عليه في الخطاب المعاصر، إضافة إلى كون العرف الدولي يستعمل لفظ (الأقليات) كمصطلح سياسي يقصد به: "مجموعات أو فئات من رعايا دولة تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية".

كما استقر رأي المجلس على أن موضوع (فقه الأقليات) هو: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش خارج بلاد الإسلام.

ثانياً: الفتاوى

ورد إلى المجلس كم من الأسئلة، تناول طائفة منها بالإجابة، من أبرزها ما يلي:

الفتوى (12/1)

السؤال: نحن هنا في بريطانيا، يحضر المسجد عندنا لشهود الجمعة من يفهم اللغة العربية ومن لا يفهمها، والجميع أو الأكثر يفهم لغة أهل البلد، فهل يجوز لنا إلقاء خطبة الجمعة بلغة المخاطبين وإن كانت غير العربية؟

الجواب: حيث إن المقصود بخطبة الجمعة هو التعليم والإرشاد، فمراعاة لغة المخاطبين هو الأصل في خطابهم، ونبه القرآن الكريم على هذا المعنى فِي الإبانة عن وظيفة الرسل، فقال تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**﴾ [إبراهيم: 4]، وقال عز وجل: ﴿**فهل على الرسل إلا البلاغ المبين**﴾ [النحل: 35]، والبلاغ لا يكون مبيناً إلا إذا كان بلسان يفهمه المخاطب.

والأصل في خطبة الجمعة أن تكون باللغة العربية إذا غلب على المخاطبين فهمها، وذلك من أجل حاجة الخطبة إلى الاستدلال بالآية من القرآن، والحديث عن النبي عليه الصلاة والسلام، وذكر الله تعالى، ليحصل بذلك الغرض منها، والأبلغ في كل ذلك أن يكون بالعربية، ثم تحقق حاجة من لا يفهمها بالترجمة له حسب ما تيسر.

والأشبه أن يكون هذا هو المراد في رأي جمهور الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن تكون الخطبة بالعربية.

فإن قل أو انعدم من يفهم العربية من الحاضرين، فلا مانع في أن تكون بلغتهم، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة حيث أجاز الخطبة بغير العربية.

الفتوى (12/2)

السؤال: يقع للقائمين على بعض المؤسسات الإسلامية، كالمراكز أو المساجد أو الجهات الخيرية، أنهم يدعون المسلمين إلى التبرع لصالح مشروعٍ معين، ثم يفضل من المال شيء بعد تنفيذ المشروع، أو يلغى ذلك المشروع أصلاً، فما الحكم في تلك الأموال؟ هل للقائمين على تلك المؤسسة حق التصرف فيها في مصالح عامة أخرى دون إعلام المتبرعين؟ وإذا لزمهم إعلام المتبرعين، فكيف العمل في حال

تعذر ذلك؟

الجواب: يُنْظر: فما أمكن تعيين كونه مال زكاة مفروضة، فإن المعطي لزكاة ماله لا يملك حق الاشتراط فيها أن تنفق في وجه مخصوص، وإنما محلها حيث مصارفها المبينة في كتاب الله تعالى بقوله: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله**﴾ [التوبة: 60]، فهذا يجعله القائمون على تلك المؤسسات في مصارفه باجتهادهم فيما يحقق مصلحة مجتمعهم.

وما لم يتعين كونه مال زكاة مفروضة، فالمتبرع قصد به ذلك المشروع المحدد الذي دعي إلى التبرع لأجله، فهو بتبرعه بمنزلة الواقف، والأصل التزام شرط الواقف، فلا يصرف ذلك المال إلا حيث أراد، وعليه: فإن عُرِفَ المتبرع بعينه وأمكن استئذانه فالواجب فعل بذلك، وإن تعذر وأمكنٍ استئذان جماعة المتبرعين، شأن الأموال التي تجمع من المصلين في المساجد مثلاً، فيفعل ذلك، فإن تعذر فعل شيء من ذلك، فلا مانع من صرف المال في مشروع مشابه للمشروع الذي جمع لأجله، والأصل في ذلك كله قوله تعالى: ﴿**فاتقوا الله ما استطعتم**﴾ [التغابن: 16].

الفتوى (12/3)

السؤال: أعاني من زكام مزمن لا يفارقني طول أيام العام، ولا أستطيع ترك استعمال قطرة الأنف خلال النهار، فماذا أصنع بشأن الصيام في رمضان؟ هل يصح صومي مع استعمالي لذلك، علماً بأني أبتلع تلك القطرة ولا أقدر على تجنب ذلك، كما أني لا أستطيع الفدية لو كان ذلك يفطرني؟

الجواب: لا حرج عليك في الصوم على ما وصفت من الحال، وصومك صحيح، إذ الصوم إنما هو الإمساك عن الشهوات، كما قال الله تعالى في الحديث القدسي: "**يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي**" (متفق عليه)، وقطرة الأنف ليست شهوة، وليست غذاءً، كما أن تعاطيها ليس بحاصل من منفذ الغذاء المعتاد.

الفتوى (12/4)

السؤال: تعرفت على امرأة غربية اعتنقت الإسلام، وبسبب عدم إمكان التقائنا للزواج في بلدي، سافرت للقائها في بلد آخر، ففوجئنا في تلك البلاد بتعذر إجراء عقد الزواج لنا لأسباب قانونية، فقيل لنا بأننا يمكن أن نزوج أنفسنا ونشهد الله على ذلك، عائلتي وعائلتها يعلمان بزواجنا، وكنت طلبت يدها من أمها فوافقت على الزواج، فتزوجنا دون ولي ولا شهود، ظناً منا بصحة ذلك، وعليه تعاشرنا عشرة الأزواج، فما الحكم فيما قمنا به؟

الجواب: هذا العقد على ما وصف السائل عقد فاسد لفقدانه الشروط الشرعية، فقد تم بغير ولي ولا شهود، ولم يقل بصحته على هذا النحو أحد من الأئمة المتبوعين، فالذين قالوا بعدم اشتراط الولي، وأن للمسلمة أن تزوج نفسها وهم الأحناف ومن قال بقولهم اشترطوا أن يكون ذلك بحضور الشهود، والذين لم يشترطوا الشهادة على العقد واشترطوها عند الدخول وهم المالكية اشترطوا أن يتم العقد بحضور الولي الشرعي للمسلمة، فإذا فقد لموته أو شرعاً (لعدم إسلامه) فالولاية تنتقل إلى غيره من المسلمين.

وعليه، فالواجب عليكما الامتناع عن المعاشرة الجنسية، حتى تقوما بإجراء عقد جديد بحضور الشهود من المسلمين وولي للمرأة إن وجد، فإذا فقد فيكفي في تزويجها من تقوم هي بتوكيله من المسلمين، وما أقدمتما عليه من المعاشرة قبل العلم بهذا الحكم فالواجب عليكما الاستغفار منه.

الفتوى (12/5)

السؤال: هل يحل لبس المعطف المصنوع من جلد الخنزير؟

الجواب: ما يتخذ من جلد الخنزير بعد دباغته هل يدخل في حكم الجلد النجس، أم يطهر بالدباغ؟

الذي تدل عليه الأدلة أن جميع الجلود النجسة تطهر إذا دبغت؛ لقوله ﷺ: "**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**" (رواه مسلم في صحيحه عن ابن عباس)، وفي رواية: "**أيما إهاب دبغ فقد طهر**" (رواه الترمذي)، فأفاد هذا الحديث بروايتيه أن الدباغ مطهر لجلد ميتة كل حيوان، وذلك أن لفظ (أي) و(إهاب) لفظان عامان، فيشمل كل إهاب، ولم يأت من ذلك استثناء خنزير أو ميتة.

وعليه فلا حرج في استخدام جلد الخنزير المدبوغ في اللباس ونحوه.

الفتوى (12/6)

السؤال: ما هي صفات الفقير الذي تصرف له زكاة المال؟

الجواب: الفقير الذي جعله الله سبحانه وتعالى من الأصناف التي تصرف لها الزكاة في قوله: ﴿**إنما الصدقات للفقراء**﴾ [التوبة: 60]، اختلف في وصفه الفقهاء، والصحيح من أقوالهم: أنه الذي لا يملك مالا يكفيه في مطعمه وملبسه ومسكنه وسائر ما لا بد منه لنفسه ولمن تلزمه نفقته، من غير إسراف ولا تقتير، كمن يحتاج إلى عشرة ماركات ألمانية ولا يجد إلا ثلاثة أو اثنين.

على أننا ننبه إلى أن من كان ظاهر حاله الفقر، فلا مانع أن تعطى له الزكاة. وكذلك من ادعى أنه فقير فيصدق في قوله وتعطى له الزكاة. إلا إذا كان ظاهر حاله يدل على خلاف ذلك.

الفتوى (12/7)

السؤال: تقوم بعض الشركات من باب الدعاية لمنتجاتها بإرفاق بعض الصور بها، فإذا قام شخص بتجميع بعض هذه الصور وإرسالها إلى الشركة فقد يحصل على جائزة رصدتها الشركة لمن يفعل ذلك، فهل لأحد أن يقوم بذلك لنيل تلك الجائزة؟

الجواب : هذه الجوائز المذكورة لا حرج على المسلم في أخذها؛ وذلك لأنها تتم

من طرف واحد وهي الشركة المانحة لها دون اشتراط زيادة في سعر السلعة، وإنما هو من باب الترويج لبضائعها ولا يتحمل الطرف الثاني (المشتري) أي خسارة تدخله في أحكام القمار المحرم شرعاً.

والممنوع فقط في هذه المسألة أن يشتري المسلم هذه السلع لغرض الحصول على هذه الجوائز، فهذا القصد يدخله في القمار المحرم.

الفتوى (12/8)

السؤال: أنا مقيم في المملكة المتحدة وأعمل مترجماً لمراكز صحية، خدمات اجتماعية، معونات مالية، إلى غير ذلك، وأواجه مشكلة في عملي، وهي: أن بعض الزبائن يأتون إليّ للقيام بترجمة أقوالهم، فأفعل ذلك وأنا أعلم أنهم يكذبون فيما يقولون، وليس لدي حق التدخل لتكذيب أقوالهم، فهل أنا مذنب بسكوتي عن ذلك؟

الجواب: عمل المترجم مشروع فيما تجوز ترجمته، ومن ذلك ما ينقله المترجم من أقوال الناس إلى مؤسسات الدولة، كدار القضاء ومراكز الخدمات الصحية والاجتماعية وغيرها.

فإذا كنت موظفاً في مؤسسة من هذه المؤسسات ويأتيك الناس لترجمة ما يصرحون به لهذه المؤسسات، فلا تكلف نفسك البحث في صدق هذه الأقوال؛ لأن الله لم يكلفك بذلك، وليس هو من مشمولات وظيفتك، فلا حرج عليك فيما تترجم من أقوال وإن كان أصحابها غير صادقين فيها، وغاية ما يطلب منك هنا إذا تحققت من كذبهم أن تنصح لهم، إذا كان ذلك لا يؤدي إلى مفسدة أكبر من مفسدة الكذب، ولا يتسبب في مخالفة قانونية.

وكذلك إذا كنت مترجماً خاصاً، فأنت غير مكلف بالبحث عن صدق زبائنك، ولا يجوز لك تتبع عوراتهم أو تسيء الظن بهم. فإن حصل لك علم يقيني أن القول الذي تترجمه كذب يؤدي إلى اقتطاع حق معصوم عاماً كان أو خاصاً، فلا يجوز لك أن

تعين صاحبه على ذلك، لقوله تعلى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾ [المائدة: 2].

الفتوى (12/9)

السؤال: ما هو حكم التأمين على ما يقع تحت مسؤوليتنا من الأماكن التي يرتادها الجمهور، كالمكتبات والمراكز وشبهها، والتي قد يسبب وقوع بعض الحوادث فيها عجزنا عن التعويضات المترتبة على ذلك؟

الجواب: إن عقود التأمين التقليدي (المطبقة في الغرب) الأصل فيها أنها ممنوعة شرعاً بسبب قيام التأمين التقليدي على أساس المعاوضة بتملك الشركة الأقساط لصالحها والتزامها بالتعويضات، وفي ذلك غرر بسبب عدم الجزم بوقوع الخطر، بحيث يقع الاحتمال في حصول التعويض أو عدمه، وكذلك الاحتمال في استفادة الشركة من الأقساط أو خسارتها مع غيرها.

والبديل الشرعي لذلك هو التأمين التكافلي القائم على تكوين محفظة تأمينية لصالح حملة وثائق التأمين، بحيث يكون لهم الغنم وعليهم الغرم، ويقتصر دور الشركة على الإدارة بأجر، واستثمار موجودات التأمين بأجر أو بحصة على أساس المضاربة. وإذا حصل فائض من الأقساط وعوائدها بعد دفع التعويضات فهو حق خالص لحملة الوثائق، وما في التأمين التكافلي من غرر يعتبر مغتفراً؛ لأن أساس هذا التأمين هو التعاون والتبرع المنظم، والغرر يتجاوز عنه في التبرعات.

وبما أن التأمين التكافلي لا يزال حديث النشأة ومحدود الانتشار وغير قادر على التأمينات الكبيرة فقد أفتت الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية بجواز اللجوء إلى التأمين التقليدي في حال الحاجة الماسة إلى حماية الموجودات وتأمين الأنشطة، وذلك على أساس أن الغرر يغتفر للحاجة.

وعليه: فلا مانع من الدخول في عقود التأمين المتاحة في الغرب في حال فقدان التأمين التكافلي، أو عدم إمكانية تغطيته لبعض المخاطر.

ثالثاً: التوصيات

يوصي المجلس المسلمين المقيمين في بلاد الغرب بما يلي:

1– أن يراعوا الحقوق كلها، ويعطوا الصورة الطيبة والقدوة الحسنة من خلال أقوالهم وتصرفاتهم وسلوكهم.

2– أن يقوموا بدورهم بالإبداع والابتكار، وتشجيع ذلك على كافة المستويات.

3– أن يبذلوا أقصى الوسع في تنشئة الجيل الجديد – بنين وبنات – تنشئة إسلامية معاصرة، وذلك بتأسيس المدارس والمراكز التربوية والترفيهية لحمايتهم من الانحراف.

4– أن يسعوا جادين لإنشاء شركات ومؤسسات مالية تخلو من المخالفات الشرعية.

5– أن يعملوا على تشكيل هيئات شرعية تتولى تنظيم أحوالهم الشخصية وفق أحكام الشريعة الإسلامية، مع مراعاة الالتزام بالقوانين السائدة.

6– أن يبذلوا وسعهم للحصول على اعتراف الدولة التي يقيمون فيها بالإسلام ديناً، وبالمسلمين أقلية دينية على غرار الأقليات الدينية الأخرى في التمتع بحقوقهم كاملة، وفي تنظيم أحوالهم الشخصية كالزواج والطلاق وفقاً لأحكام دينهم.

7– أن يلتزموا ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وأجمع عليه فقهاء الإسلام، من وجوب الوفاء بمقتضيات عهد الأمان وشروط المواطنة والإقامة في البلاد التي يعيشون فيها، ومن أهم ما يجب عليهم الوفاء به ما يلي:

أ – أن يعتقدوا أن أرواح وأموال وأعراض غير المسلمين مصونة بمقتضى ذلك العهد

الذي دخلوا به هذه البلاد، والذي لولاه لما سمح لهم بدخولها أو استمرار الإقامة فيها، وقد قال الله تعالى: ﴿**وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً**﴾ (الإسراء: 34).

ب – أن يحترموا قوانين هذه البلاد التي آوتهم وحمتهم، ومكنتهم من التمتع بكل ضمانات العيش الكريم، وقد قال تعالى: ﴿**هل جزاء الإحسان إلا الإحسان**﴾ (الرحمن: 60).

ج – أن يجتنبوا كل أساليب الكسب الحرام على اختلاف أنواعه، ومنها سعي بعض المسلمين للحصول على معونة الضمان الاجتماعي بمخالفة القانون.

كما يوصي المجلس المسلمين عامة والمقيمين في بلاد الغرب خاصة بالاعتصام بحبل الله، والأخوّة، والسماحة، والوسطية، والتعاون على البر والتقوى، والتزام الحوار الهادئ والأساليب السليمة في معالجة قضايا الخلاف، بعيداً عن مناهج التشدد ومسالك التطرف التي تشوه صورة الإسلام، وتسيء أبلغ الإساءة إلى المسلمين عامة وإلى الأقليات المسلمة خاصة، فيتلقفها أعداء الإسلام والجاهلون به للتشنيع عليه والتخويف منه ومن أهله واستعداء الأمم عليهم، وقد قال الله تعالى: ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾ (النحل: 125).

نهاية أعمال هذه الدورة

الدورة التالية للمجلس:

اتفق أعضاء المجلس بالتنسيق مع الأمانة العامة على تحديد موعد الدورة الثالثة عشرة، وذلك مساء يوم الأربعاء 20 من جمادى الأولى 1425هـ الموافق 2004/7/7 حتى مساء يوم الأحد 24 من جمادى الأولى 1425هـ الموافق 2004/7/11م، إن شاء الله.

وسيكون جدول أعمالها مركّزاً على مشكلات الأسرة المسلمة في الغرب والحلول الشرعية لها.

ختام أعمال هذه الدورة:

ختم سماحة العلامة رئيس المجلس أعمال هذه الدورة بتوجيه خالص الشكر لهيئة آل المكتوم الخيرية على دعمها المستمر للمجلس، وللإخوة العاملين في المركز الثقافي الإسلامي في أيرلندا على ما بذلوه من كرم الضيافة وجميل الحفاوة وحسن الاستقبال ومن جهد تنظيمي مثمن، وكذلك الشكر لقناة "الجزيرة" الفضائية ومؤسسة "إسلام أون لاين" ومجلة "الأوروبية" على تغطيتهم الشاملة لوقائع الجلسات، والشكر للإخوة المراقبين والأخوات على حضورهم ومشاركتهم.

كما يتقدم المجلس بالشكر للحكومة الأيرلندية التي منحت تأشيرات السفر لأعضاء المجلس حتى يسّرت انعقاده على أراضيها على الوجه المرضي.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

والحمد لله رب العالمين

بيان المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث
حول مسألة الحجاب في فرنسا

إن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بصفته ممثلا للمرجعية الدينية الكبرى للمسلمين في أوروبا قد فوجئ ، كما فوجئ المسلمون في العالم بالتوجه لمنع ارتداء ما يسمى "بالرموز الدينية" في فرنسا ، والذي سيؤثر بالدرجة الأولى على حق المسلمات في فرنسا في ارتداء الحجاب في المدارس والمؤسسات العامة.

وإن المجلس إذ يثمن اعتراف فرنسا بالمجلس الفرنسي للديانة الإسلامية، وإذ يشيد بمواقف فرنسا العادلة تجاه قضايا عربية وإسلامية أساسية وبوقوفها ضد العولمة المهيمنة ودعوتها المتكررة إلى احترام التنوع الحضاري والثقافي والتعايش بين الثقافات والحضارات والديانات، وإذ يتفهم كذلك قلق قطاع كبير من المجتمع الفرنسي إزاء بروز بعض الشعائر والتقاليد الإسلامية غير المعهودة في ثقافته ومحاولته أن يتعامل مع هذه الظاهرة بما يحفظ وحدته وهويته، ويحقق التعايش بين مكوناته، فإن المجلس يود أن يوضح الأمور التالية:

1– أن التعايش بالنسبة للمسلم يعتبر أصلا في بناء المجتمعات الإنسانية، ويقتضي الاعتراف بالتعددية والتنوع ، في إطار الوحدة القومية والإنسانية ، وإشاعة أجواء الحوار بين الثقافات والتعاون بين ومع الجماعات الدينية والعرقية المختلفة، والمحافظة على السلم الاجتماعي . ولطالما أكد المجلس في كل بياناته على حث المسلمين في أوروبا على العيش المشترك والاندماج في المجتمعات التي يعيشون فيها دون فقدان هويتهم ، والإسهام في رقيّ وتقدم وأمن هذه المجتمعات ، وذلك انطلاقا من إيمانهم بالله تعالى رب الجميع وبأواصر الأخوة الإنسانية وما بينها من قواسم مشتركة رغم تنوعها الثقافي والحضاري.

2– أن المبادئ السابقة للعيش المشترك لا يمكن أن تطبق إلا باحترام الحريات

الشخصية للأفراد والجماعات والحفاظ على حقوق الإنسان . وقد كان للثورة الفرنسية دورا مهما في ترسيخ هذه المفاهيم مما جعل فرنسا توصف بأنها "أم الحريات" ومن أهم البلاد التى يحافظ فيها على حقوق الإنسان.

3- أنه ليس هناك تعارض حقيقي بين مقتضيات التعددية والتنوع البشري وبين مقتضيات الوحدة الوطنية والتى لا يجوز أن تكون مبررا لمصادرة الحريات الشخصية والدينية أو تهديد فرص المسلمين الفرنسيين أو غيرهم في التعليم والتكسب وتهميش دورهم كمواطنين، وبالتالي الدفع بهم إلى مزيد من العزلة بدلا من التلاحم على إخوانهم المواطنين الفرنسيين، كما لا يجوز أن تكون العلمانية الليبرالية مبررا لسن "قوانين صارمة" من شأنها الانقضاض على أهم حقوق الإنسان وحرياته وهما الحرية الشخصية والدينية. ولا يجوز كذلك أن تتخذ بعض التجاوزات في سلوك بعض المسلمين أو غيرهم بما لا يتفق ومتطلبات العيش المشترك كمسوغ لحرمان خمسة ملايين مسلم في فرنسا من حقوقهم المشروعة. إن احترام التنوع والمحافظة على الحريات هو الأساس المتين والضمان الأكبر للوحدة الوطنية والأمن العالمي وخاصة في الأمد البعيد.

4- أن ارتداء الحجاب أمر تعبدي وواجب شرعي وليس مجرد رمز ديني أو سياسي وهو أمر تعتبره المرأة المسلمة جزءا مهما من ممارستها المشروعة لتعاليم دينها، وأن هذا الالتزام أمر غير مرهون بأي مكان عام سواء أكان من أماكن العبادة أم كان من المؤسسات الرسمية أو غير الرسمية، فإن تعاليم الإسلام بطبيعتها لا تعرف التناقض والتجزؤ في حياة المسلم الملتزم بدينه. وهو أمر أجمعت عليه كل المذاهب الإسلامية قديما وحديثا، وأقره أهل التخصص من علماء المسلمين في جميع أنحاء العالم. ويدخل في ذلك موقف فضيلة شيخ الجامع الأزهر الذي صرح بوضوح أن الحجاب الإسلامي فريضة شرعية وليس "رمزا دينيا". أما ما نسب إليه من حق فرنسا كدولة ذات سيادة في سن ما تراه مناسبا من قوانين وتشريعات فهو أمر وارد ومقبول دوليا، ولكننا نحسب أنه كان من المفيد كذلك أن يضيف فضيلته أن هذا الحق مشروط كذلك بمواثيق حقوق الإنسان والمعاهدات الدولية وميثاق الأمم المتحدة،

فلا يتصور أن تكون سيادة أي دولة مبررا لتشريعات تناقض حقوق الإنسان وحريته الشخصية والدينية. ولعل هذا التوضيح من فضيلته كان حريّا بأن يمنع سوء تأويل موقفه الذي ظنّه البعض تخليا عن واجبه في معاضدة إخوانه المسلمين. أو غيرهم في المطالبة بحقوقهم المشروعة وأداء واجباتهم الدينية وبذلك يكون موقفه مطابقا لما أجمع عليه علماء الأمة بشتى مذاهبها في القديم والحديث.

5- أن إكراه المسلمة على خلع حجابها المعبّرعن ضميرها الديني واختيارها الحر يعتبر من أشد أنواع الاضطهاد للمرأة بما لا يتفق مع القيم الفرنسية الداعية إلى احترام كرامة المرأة وحريتها الشخصية والإنسانية والدينية. وإن المجلس ليؤكد على أن ارتداء المرأة المسلمة للحجاب يجب أن يكون مؤسَّسا على القناعة الشخصية والفهم ، وإلا فقد قيمته الدينية، وبالمثل فإنه لا يجوز إجبار المرأة المسلمة على خلع حجابها كثمن لتعليمها أو استفادتها المشروعة بمرافق الدولة.

6- أن هذا القانون المقترح وإن بدا أنه يشمل كل "الرموز الدينية" فإنه في المحصلة يستهدف تحديدا الحجاب الإسلامي مما يمثل تفرقة دينية ضد المسلمين، ويخالف كل الدساتير والأعراف في ما يسمى بالعالم الحر.

7- أن المجلس ينصح المسلمين في فرنسا في مطالبتهم بحقوقهم المشروعة ومعارضتهم لمثل هذا القانون الظالم أن يلتزموا بالوسائل السلمية والقانونية ، قولا وعملا ، في إطار الديمقراطية وبالأسلوب الحضاري، وأن يثمّنوا إسهام إخوانهم وأخواتهم من المسلمين الذين أيّدوهم رغم اختلافهم معهم في موضوع ارتداء الحجاب، وكذلك إخوانهم وأخواتهم من غير المسلمين الذين وقفوا معهم دفاعا عن حريتهم الشخصية والدينية والإنسانية وإن لم يشاركوهم في اعتقادهم وممارساتهم الدينية، فإن قضية الحريات الأساسية لا تتجزأ.

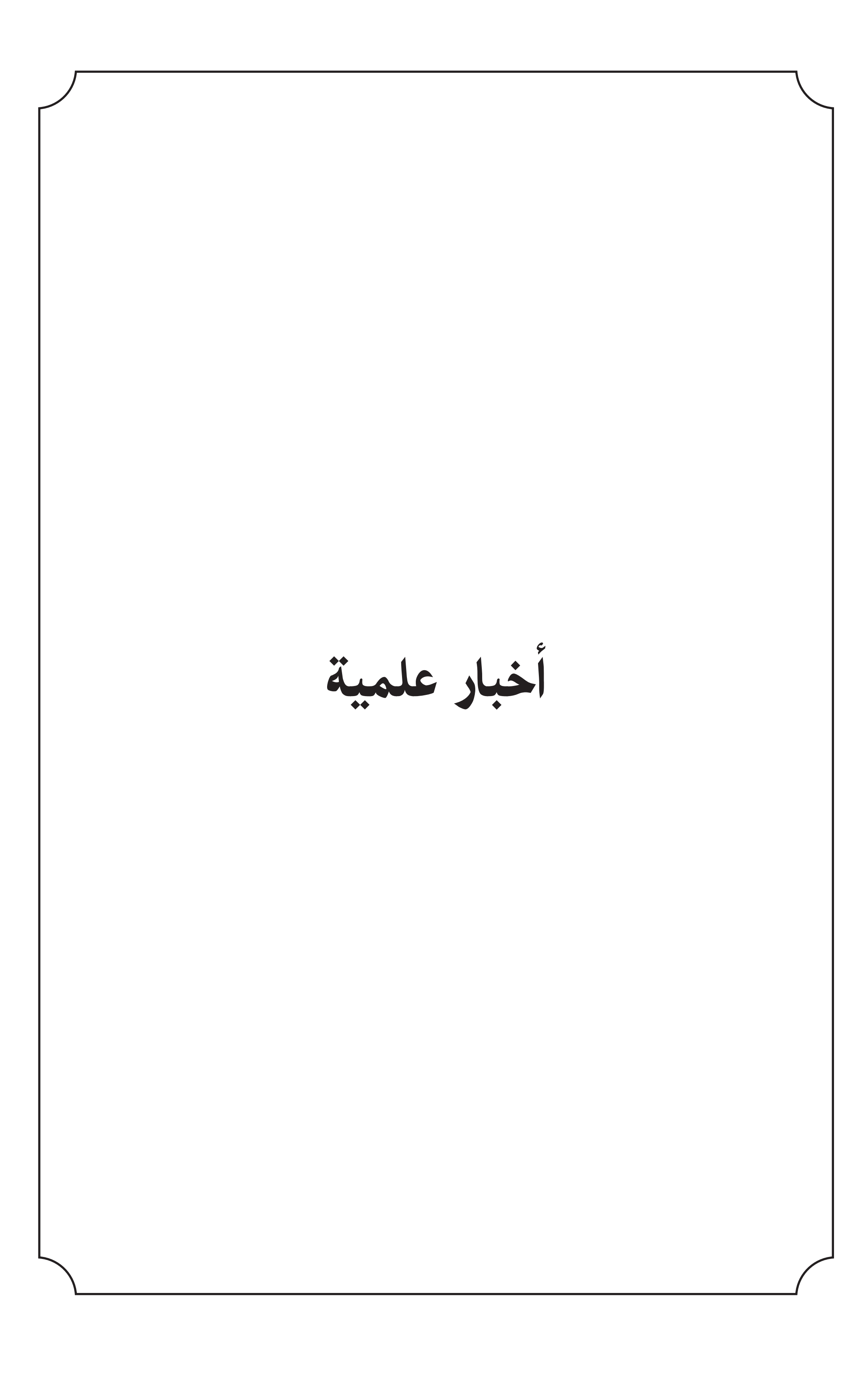
8- وفي النهاية يدعو المجلس المسؤولين في فرنسا على شتى المستويات أن يعيدوا النظر في هذا المشروع بما يتفق مع غايات الوحدة الوطنية والأمن الاجتماعي

والتعاون والتلاحم بين شتى قطاعات المجتمع الفرنسي في عصر حوار الحضارات لا صراعها.

9- ولمتابعة هذا الأمر شكل المجلس لجنة من أعضائه لعرض رؤية المجلس على الجهات المعنية في فرنسا وذلك لفتح باب الحوار. وقد تشكلت اللجنة من أصحاب الفضيلة أعضاء مجلسه: معالى فضيلة الشيخ عبد الله بن بية وزير العدل السابق بجمهورية موريتانيا الإسلامية رئيسا للجنة ، وعضوية الدكتور أحمد الراوي رئيس اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا ، وفضيلة الدكتور أحمد جاب الله نائب رئيس الاتحاد، والدكتور عبد المجيد النجار أستاذ بالكلية الأوربية للدراسات الإنسانية ورئيس لجنة البحوث في المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ، والدكتور محمد الهواري عضو المجلس ومستشار المجلس الإسلامي الأعلى في ألمانيا.

دبلن في 3 **يناير** 2004

الموافق لـ 10 **ذو القعدة** 1424 **هـ**



أخبار علمية

بسم الله الرّحمن الرّحيم

إصدارات حديثة

■ "**نحو فقه سديد لواقع أمّتنا المعاصر**"، كتاب من جزأين صدر حديثا ضمّ أعمال النّدوة الدّولية الافتتاحية التي عَقدها مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية بالإمارات العربية المتّحدة في 26 و27 أكتوبر 2002، والتي شارك فيها عدد كبير من العلماء والفقهاء ورجال الفكر، منهم: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، والدكتور أحمد جاب الله مدير المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس وعضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، والدكتور عزالدّين البوشيخي من جامعة مولاي إسماعيل بالمغرب، والدكتور نصر محمد عارف أستاذ العلوم السياسية بجامعة زايد، والدكتور خالد الفهداوي أستاذ الفقه بجامعة بغداد. وقد قسِّمت فصول الكتاب بحسب محاور المؤتمر الخمسة وهي:

– الواقع المعاصر بين التشخيص والتحليل.
– واقع الأمّة الرّاهن ومتطلّبات الفقه فيه.
– حقيقة فقه الواقع وإشكالياته.
– مسالك تطبيقية ونموذجية لفقه الواقع.
– مستقبلات واقع الأمّة بين الاستجابة لمتطلّبات فقهه والنقص في مسالك النهوض به.

وإلى جانب هذه المحاور الرئيسية نظّمت مائدة مستديرة، حول: الواجب عمله الآن، مع تحليل للمعوّقات، وتقدير للإمكانيات، واستشراف للممكن من المستقبلات. للخروج من السياق النظري المألوف في مثل هذه الندوات نحو إتّجاه

عملي. وقد طبعت أعمال النّدوة كاملة (الورقات الرئيسية والمداخلات، إضافة إلى تقرير دقيق عن النّدوة أعدّه الأستاذ محمّد بريش الأمين العام للمركز) في جزئين.

■ **مجلّة إسلامية المعرفة**: صدر العدد الجديد من مجلّة إسلامية المعرفة (العددان 31–32 السنة الثامنة 2003)، وهي مجلّة فكرية فصلية محكّمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تُعنى بقضايا التأصيل المعرفي، وتستهدف الوصول بالعقل المسلم المعاصر إلى مستوى يؤهّله إلى الاستجابة للتحديات التي تواجهه اليوم، وقد خُصِّص هذا العدد لقضايا الحريّة، وممّا جاء في مقدّمة المجلّة: "وكان موضوع قضايا الحرية في الفكر الإسلامي والواقع الإسلامي المعاصر... استهدفنا به تعميق الفهم بقضية الحرية وموقعها من الفكر الإسلامي، ودور الحرية في توفير شروط الاستخلاف والتمكين وبناء الحضارة، وارتباط غيابها بتخلّف الأمم وتدهورها واضمحلالها".

وقد جاءت المجلّة ثريّة بمواضيع مهمّة منها: الحريّة في الإسلام أصالتها وأصولها، للدكتور أحمد الرّيسوني، وحرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم: أبعادها وحدودها، للدكتور عبد المجيد النجّار، وحرية الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي، للدكتور محمّد عمارة، وكذلك مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، للدكتور لؤي صافي... كما احتوت المجلّة على قسم خاص قُدِّمت فيه بإيجاز مضامين 130 كتابا حول موضوع الحرية.

■ **مجلّة وحدة الأمّة**: عنوان جديد ينضاف إلى المجلاّت الإسلامية العلمية الفصلية المحكّمة، صادرة عن المعهد العالمي لوحدة المسلمين بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وقد خصّص العدد الأوّل لموضوع وحدة المسلمين، شارك فيه ثلّة من الباحثين والمختصّين، منهم الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجّار ببحث عن دور التربية الفكرية في الوحدة المذهبية للأمّة، والأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتّاح ببحث حول الوسائل الثقافية إلى تحقيق وحدة المسلمين،

والأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي ببحث عن شروط وحدة المسلمين وشروط نهضتهم لاستئناف دورهم الكوني.

■ **الدليل الفقهي للمسلمين في المهجر**: عنوان كتاب جديد يصدر قريبا، يتضمّن مداخل نظرية عامّة، وأخرى خاصّة بكلّ مبحث فقهي، وإجابات مؤصّلة عن أسئلة كثيرة ترد على حياة المسلمين بالمهجر، شارك في إعداده مجموعة من الأساتذة الجامعيين من المغرب الأقصى، وهم: محمّد الروكي من جامعة محمد الخامس، ومحمد الحبيب التجكاني ومحمد عبد الوهاب أبياط من جامعة القرويين، ورضوان ابن شقرون ومبارك العلمي من جامعة الحسن الثاني. وقد جاء هذا الكتاب مكوّنا من مدخل نظري عام، وخمسة أبواب تتعلّق كلّها بحياة المسلمين في المهجر:

فأمّا المدخل النظري العام فيشمل المباحث الآتية:
المبحث الأوّل: الغرض من إنجاز الدليل الفقهي.
المبحث الثاني: نظرة عامّة عن الإسلام وقواعده وخصائصه.
المبحث الثالث: نظرة الإسلام إلى المهجر وخصوصية أحكامه.
المبحث الرّابع: الخلافات الفقهية وكيفية التعامل معها.
المبحث الخامس: آداب الإفتاء والاستفتاء.

وأمّا الأبواب الخمسة فهي:

الباب الأوّل: قضايا في العقيدة.
الباب الثاني: قضايا في العبادات.
الباب الثالث: قضايا في المعاملات المالية.
الباب الرّابع: قضايا في العلاقات الاجتماعية.
الباب الخامس: قضايا في العادات وآدابها.

الندوات والملتقيات

■ عَقد المؤتمر الإسلامي الأوروبي بالتعاون مع منظّمة المؤتمر الإسلامي، ندوة كبرى تحت شعار: **الإسلام والسويد، حضارة وعلاقات إنسانية**، وذلك في الفترة من 5 إلى 7 ديسمبر 2003، وقد تميّزت الندوة بثراء الورقات العلمية التي شارك في تقديمها نخبة من العلماء وعدد من الوجوه الفكرية والإعلامية، منهم: الدكتور محمد المستيري عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرنسا، والدكتورة سارة جوهانس دوتر Sara Johnsdotter من السويد، والأستاذ موتي أشيروك Moti Ashiroc من روسيا، والدكتورة لينا لاَرسِن Lena Larssen من النرويج، والدكتور ويلفراد هوفمان Wilfried Hoffmann منَ ألمانيا، ومن بين المواضيع التي تمّت مناقشتها: الإسلام وحرية العقيدة والفكر، الإسلام والديمقراطية، الإسلام والسلام والأمن، الإسلام والنظام الاجتماعي، الإسلام والاندماج، الإسلام وحقوق الإنسان، الإسلام والبيئة، الإسلام والمرأة...

■ "**الإسلام والغرب في عالم متغيّر**" هو شعار المؤتمر الدولي الذي عَقده مركز الدراسات الاستراتيجية بالتعاون مع وزارة الإرشاد والأوقاف بالسّودان، وذلك في الفترة من 13 إلى 15 ديسمبر 2003، وقد تزامن انعقاد هذا المؤتمر مع تقدّم مفاوضات السلام الجارية بين الحكومة السودانية وحركة التمرّد بالجنوب، حضرته شخصيات رسمية وشعبية، إلى جانب العديد من العلماء ورجال الدّعوة والمفكّرين والمتابعين لقضايا الإسلام والغرب، وقد عرضت فيه ورقات عديدة غطّت جميع المناطق الجغرافية العالمية، فمن السّودان مثلا ورقة الدكتور أمين حسن عمر تحت عنوان "مكافحة الإرهاب في العالم الإسلامي"، وورقة الدكتور غازي صلاح الدّين العتباني حول "الإسلام والتحديث، التحديث: وصفه، تداعياته وآثاره"، ومن قطر ورقة الدكتور يوسف القرضاوي حول موضوع "الجهاد والإرهاب"، ومن مصر ورقة

للدكتور محمّد عمارة بعنوان "الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية"، وورقة للأستاذ فهمي هويدي أجاب فيها عن سؤال "هل يستهدف الغرب الإسلام"، ومن لبنان قدّم الدكتور عدنان السيّد حسين أستاذ العلوم السياسية بالجامعة اللّبنانية ورقة حول "العولمة والخصوصيات الثقافية"، ومن فرنسا قدّم الأستاذ الدكتور عبد المجيد عمر النجّار ورقة حول "نحو تأصيل فقهي للأقليات المسلمة بالمجتمعات الغربية"، وقد مثّل أوروبا الأستاذ أحمد الرّاوي رئيس اتّحاد المنظّمات الإسلامية في أوروبا، وكانت مداخلته حول قضية "الإسلام والمسلمون والعمل الإسلامي في أوروبا: الواقع، المعوّقات، الآمال".

■ عَقدت الرّابطة الإسلامية في السويد مؤتمرها الرّابع والعشرين في الفترة من 25 إلى 27 ديسمبر 2003، لمناقشة موضوع "**الخطاب الإسلامي في عصر العولمة**"، حضره ثلّة من العلماء الأجلاّء والضيوف من أوروبا وخارجها، من بينهم الأستاذ الدكتور عبد المجيد عمر النجّار من فرنسا، والشيخ راشد الغنّوشي والمفكّر كمال هلباوي من بريطانيا، والشيخ عبد الله بصفر أمين عام الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم من المملكة العربية السعودية، والدكتور بدر الماص من الكويت، والأستاذ جان صمولسون Jan Samuelsson وهو مفكّر سويدي مسلم، له عدّة مؤلّفات تتعلّق بقضايا الإسلام والمسلمين بأوروبا وغيرها، كما شارك في المؤتمر عدد من أنصار الإسلام والمسلمين من بينهم الدكتور ماتياس جاردِل Mattias Gardell، وبعض أعضاء السلك الدبلوماسي العربي، وقد حضر المؤتَمر جمهور غفير من الجالية الإسلامية، من السويد والمناطق المجاورة.

وقد جاءت مداخلة رئيس الرّابطة الأستاذ أحمد غانم، لتؤطّر التوجّه المستقبلي للرّابطة بالانتقال من مرحلة بناء المؤسّسات إلى طور إعادة صياغة خطاب إسلامي مؤصّل، وهو ما تقاطع فيه مع مداخلات باقي الضيوف، الذين ركّز أغلبهم على ضرورة التنبّه إلى أوجه القصور في التربية والتكوين، وضعف القيادات الإسلامية الموجّهة. وإلى جانب المحاضرات فقد نظّمت أنشطة متنوّعة، موجَّهة للنّاطقين بغير اللّغة العربية، والأسرة المسلمة، ومعرض للكتاب الإسلامي ومعرض للصور،

وفقرات ترفيهية عديدة. وقد أفرد لقضية الحجاب بفرنسا ندوتان، تناول فيها المشاركون بالنقاش أزمة العلمانية بفرنسا ومصير المسلمين في ظلّ تقلّص الحريات الدينية.

■ عُقدت **الدورة الخامسة عشرة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي** بجدّة بمدينة مسقطَ عاصمة سلطنة عُمان، ما بين 6 و11 مارس 2004، شارك فيه إلى جانب الأعضاء جمع كبير من العلماء والخبراء والباحثين والمفكّرين عامّة، وقد تمّ تناول العديد من الموضوعات، التي يمكن تقسيمها إلى أربعة أنواع، كالتالي:

– الأوّل منها تناول قضايا عامّة هامّة منها:

1. الخطاب الإسلامي ومميزاته والتحديات التي تواجهه. وقدّمت فيه خمسة بحوث.

2. إسلامية مناهج التعليم. وقدّمت فيه ستّة بحوث.

– الثّاني موضوعات فقهية وقانونية واقتصادية هي:

1. المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية. وقدّمت فيها ستّة بحوث.

2. بطاقات الائتمان. وعرضت فيها ستّة بحوث.

3. صكوك الإجارة. واشتملت على خمسة بحوث.

4. الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه. وفيه تسعة بحوث.

– الثّالث تناول قضيّة هامّة أصولية هي: المصالح المرسلة. وقدّمت فيها سبعة بحوث.

– الرّابع موضوعه ضمان الطبيب. قدّمت فيه سبعة بحوث.

وبلغ عدد الدراسات العلمية والفقهية المقدّمة من طرف المستكتبين العلماء والفقهاء واحدا وخمسين بحثا.

وقد صدرت قرارات وتوصيات في جميع الموضوعات التي نوقشت في هذه الدّورة، ولعلّ أهمّها المتعلّق بموضوعي الخطاب الإسلامي وإسلامية مناهج التعليم.

حيث عرّفت الخطاب الإسلامي وما يثار حوله من شبهات واجب تجلية حقيقتها ودفعها، وبيّنت أنّه لا يجوز أن يؤدّي تجديد الخطاب الإسلامي، بدعوى مواكبة المتطلبات والمعطيات العصرية إلى تغيير الثوابت أو التخلّي عن أيّ مبدأ من مبادئ الإسلام أو الأحكام الشرعية المقرّرة. وقد أكّدت الدّورة على أهمّية تكامل جهود الدعاة والمفكّرين وجميع المعنيين بالخطاب الإسلامي، وأوصت بمراعاة ما يقتضيه منهج التبليغ من الحكمة والموعظة الحسنة... كما أوصت بأن تركّز عملية أسلمة المناهج على صياغة مناهج التعليم والتربية بأهدافها ومحتواها وأساليبها وطرائق التقويم في إطار التصوّر الإسلامي الكلّي الشّامل للإنسان والكون والحياة، وذلك بهدف إعداد إنسان صالح ملتزم بقيم دينه، وقادر على القيام بمهمّة الخلافة في الأرض وعمارتها على وفق المنهج الإسلامي، وأن تهدف العملية التعليمية والتربوية إلى غرس وتعميق القيم الإسلامية في نفوس الناشئة، وتمكينهم من تمثّلها والعمل بها في حياتهم العملية، كما أوصت الدّورة بتنقيح المناهج التعليمية والتربوية السّائدة في العالم الإسلامي وتطويرها بما يجمع بين الأصالة الإسلامية والمعاصرة، وذلك بصورة ذاتية دون تدخّل خارجي.

كما صدر عن الدّورة بيانان، يتعلّق الأوّل بالقضية الفلسطينية، وقد ذُيِّل بتوصية إلى مؤتمر القمّة العربية الذي كان من المقرّر أن ينعقد بتونس يومي 29–30 مارس، إلى ضرورة بحث مسألة الحفريات الإسرائيلية أسفل المسجد الأقصى وفي محيطه. ويتعلّق البيان الثّاني بالشأن العراقي، مناشدا العراق عربه وأكراده وتركمانه، وسنّته وشيعته، وجميع طوائفه وقواه السياسية والعشائرية، للوقوف صفا واحدا لدرء المخاطر المحيطة به، وخاصّة الفتن التي تحاك ضدّه، ودعوته إلى أحضان أمّته الإسلامية وأداء دوره المنوط به على كافّة المستويات الإقليمية والدّولية.

In his paper entitled " **Prayer times between religious scholars and astronomers** ", Dr. Muhammmad Huwari explains the period of each prayer, the religious guiding marks of time and how they are interrelated to astronomic facts. In the light of this data he, illustrating the religious rules of prayer times, proposes radical suggestions for prayer times for Muslim minorities living in the west. Sheikh Faysal Mawlawi in his research entitled " **Time of Fajr (dawn) and Isha (night) prayers in regions of no religious guiding marks of time** " submits various opinions in this regard. In his conclusion, he states Ijtihad to determine prayer times for Muslims living in Europe in a way that abides by the legislative requirements and does not overburden the Muslims. In the same context, Dr. Abu Ghudah did his research entitled " **Religious solutions to regions missing some religious guiding marks of time** ", stating Ijtihad to determine prayer times in these regions on solid foundation of textual reference and previous Fatwas. In his paper entitled " **Prayer in the British summer** " Sheikh Abdullah Al-Judai' submits a comprehensive study of hadith on determining prayer times. On this basis and on the basis of previous Ijtihad in this regard Dr. Al-Judai' proposes legitimate solutions to determining prayer times in Britain and similar western countries.

Papers published in these two parts are packed with proofs, opinions and Ijtihads that are harmonious in some cases and different in others. But in all cases they offer the members of the Council and others interested in these issues a comprehensive vision and materials relating to the topic of the research in order to reach Fatwas most guaranteed complying with Islamic legitimate criteria. This is the methodology adopted by the European Council for Fatwa and Research and reflected by this magazine inviting specialists having concern in the topics of the researches to submit their researches whether they hold the same opinions or different ones provided they abide by the scientific methodology of research. By placing the two arguments next to one another truth will become vividly clear and add positively to Muslim minorities and the societies to which they are related. This is the main aim of the Council and the magazine seeking Allah's pleasure.

Editors

[1] Islamic verdicts
[2] Islamic jurisprudence

These two issues contain a number of radical papers on Fiqh of minorities, each of which elaborates on an aspect of this topic. In his paper entitled " **Introduction to Fiqh of Minorities** ", Dr. Taha Jaber Al-Alwani submits a comprehensive vision for this type of Fiqh in terms of its religious and factual reasons, its rules and role in the service of Islam and Muslims living in the West. In his research titled, " **The bases for the right of minorities** ", professor Larabi Bichri tried to throw the circuit courts of this right, treatment of the doctrinal viewpoint of the existential legality of the Moslem and their rooting in Europe. By there same he has processed the difference of the circumstances in the doctrinal projection of this right in the reality. The universal vision and the thoroughness of the reread of the text are also appropriate. All it is supported by a graduating in the legal treatment of the situations of the Moslem minorities. Dr. Salahudeen Sultan in his research entitled " **The methodological rules of Fiqh of minorities** " sheds light on some methodological rules of Fiqh of minorities to achieve its aims. In his research entitled " **The difference between necessity and need besides some contemporary applications to resolutions issued by Centres of Fiqh Researches** ", Sheikh Ben Bayia illustrates in details the discrepancy between necessity and need and the recognized level of each of them as elements of Fiqh of minorities. In order to radicate this Fiqh, Sheikh Ben Bayia explains this rule theoretically and practically by citing examples from situations lived by Muslim minorities in the West. Dr. Abdulmajeed An-Najjar in his paper entitled " **The finality of acts and its influence on Fiqh of minorities** " treads the same way when he in detail elaborates on the concept and legitimacy of " the Finality of acts " as an important element of Fiqh of minorities, citing examples from situations lived by Muslim minorities. Thus all these researches contributed collectively to radicate and apply Fiqh of minorities. This is considered a step on the way to complete the whole process.

The second part of the magazine includes a number of researches on applications of the theories stated in the first part. These researches, adopting Ijtihad, tackle a ritual issue that concern Muslim minorities, i.e. the question of time of rites in places where it is partially or totally impossible to recognize the religious guiding marks of time to decide the beginning or the end of the time of the Muslim rituals.

Muslim countries they should migrate. They quote, Allah said: “ Indeed, those whom the angels take (in death) while wronging themselves (by preferring to be among the disbelievers while being able to emigrate) the angels say to them ‘in what condition were you?’ They will say ‘We were oppressed in the land.’ They (the angels) will say ‘was not the earth of Allah spacious (enough) for you to emigrate therein? ” (04:97)

Fiqh of minorities is an area of concern to the European Council for Fatwa and Research. Not only does the Council recognize its legitimacy, but also it applies it as a method of Ijtihad and declares its deeply rooted origin in Islam. Hence, there is no reason to worry. If this worry is motivated by the wording of the term, then clarity of the significance of the term should remove it. Whereas if this worry is based on Fatwas reached upon applying Ijtihad under the title of Fiqh of minorities, then dialogue supported by evidence should be held to correct mistakes. This involves that the opponents of the Fiqh of minorities should consider the theories of this Fiqh and the Fatwas issued under its title and comment with evidence. This will result in scientific richness and will kill all worries.

Fiqh of minorities, adopted by the European Council for Fatwa and Research and some religious bodies, is not a Fiqh without rules. It complies with the rules of Ijtihad of the General Muslim Fiqh, though it tackles special situations lived by Muslim minorities. All Fatwas issued by the Council in this regard have been founded on Islamic proofs and are harmonious to recognized Ijtihad made by scholars of the Companions, the Followers and Imams of Ijtihad, however some of them might not be the preferred Fatwas at that time or unknown to a number of specialists of Hadith. This has been proved by the researches published in the previous issues regarding Ijtihad and the Fatwas issued by the Council.

Should Fiqh of minorities understood in the light of the above-mentioned significance be considered a new concept of Ijtihad, efforts are be exhorted to set its rules. Fiqh of minorities is of paramount crucial importance to the Council to the extent that in each one of its sessions there is at least one research in this regard e.g. research by Dr. Sheikh Qaradawi entitled “ Fiqh problems confronting Muslims in the West ” and another research by Dr. An-Najjar entitled “ Towards basic methodology of Fiqh of Minorities ” published in the first issue.

In the Name of God The Most Gracious The Most Merciful

Editorial

This book contains the forth and fifth issues of the scientific magazine issued by the European Council for Fatwa and Research. In these issues the European Council for Fatwa and Research is complying with the principle set at the time of launching this magazine i.e. publishing researches related to the Fatwas issued by the Council to reflect that these Fatwas have been reached on the basis of the best possible knowledge of the environments to which they are related, rules of Fiqh and previous Ijtihads conducted on the same or similar situations giving room to different opinions provided they are results reached upon applying correct methods of researching.

This book is made of a variety of researches, yet covering two main areas, namely first Fiqh of minorities; meaning and origin and second: time of rituals in places of unusual time situations. This book is made of two distinctively separated parts, though they are integrated.

Fiqh of minorities tackles issues of Muslim minorities subject to positive laws accepted by the majorities in non-Muslim societies. In addition to the fact that it includes the same general rules of Islamic Fiqh, it applies Ijtihad, according to Islam, when facing special situations lived by Muslim minorities.

Some specialists have been concerned about the term " Fiqh of minorities " due to its connotations. They thought it would lead to dislocation of Islamic rules and divide Muslims into sects, each of which would have their own Islam. They thought it might distort the true religion under the pretext of unjustified permissions given on the basis of the special situations lived by Muslim minorities. Hence it would be far astray from the true religion.

Those specialists ended up deeming Fiqh of minorities as nothing but part of a scheme meant to divide Islam innovating an Islam to the west different to the Islam practiced in the Muslim countries. Hence, they perceive Fiqh of minorities as the most contemporary method to deform Islam. They drew this conclusion on their convection that Muslims in the west do not need this Fiqh that if they find themselves in need of new Fiqh because of residing in non-

divergent mais ils offrent aux membres du Conseil et à tous les spécialistes une vision globale et exhaustive du sujet traité. Ils représentent une mine d'informations fiables et étendues permettant l'élaboration de fatwas en harmonie avec les objectifs ultimes du Législateur et répondant aux critères juridiques et religieux islamiques.

Ces travaux reflètent aussi la méthodologie adoptée et exigée par le Conseil et promue par le périodique. Nous invitons tous les spécialistes qui s'intéressent à notre domaine de recherches à envoyer leurs travaux quelque soit leurs objectifs ou résultats pourvu qu'ils respectent cette méthodologie de recherche scientifique. Ainsi, en confrontant les preuves et en comparant les avis nous cheminerons vers la vérité qui éclairera la voie de la droiture pour les minorités musulmanes vivant en Occident, les menant vers leur bien et le bien des sociétés qui les accueillent.

Ceci est l'objectif pour lequel œuvre le Conseil et vers lequel tend notre publication, sachant que la finalité de nos actes est la recherche de la satisfaction de Dieu.

La rédaction

[1] Ces réserves sont mentionnées sur le site Internet de Sheikh Mohamed Saïd Ramadan Al-bouti, www.bouti.net, le 16/5/2003.

partielle ou entière, des repères fixés par la religion pour déterminer l'heure des actes d'adoration.

L'étude présentée par Dr. Mohamed Hawari " **les horaires de la prière entre les religieux et les astronomes** " précise le sens de ces horaires, leurs indications et leur corrélation aux vérités astronomiques, puis établit, en accord avec ces données, les exigences religieuses concernant le respect des horaires de la prière. Enfin il propose des avis juridiques fondés et référencés relatifs à la détermination des heures imparties aux cinq prière rituelles pour les minorités musulmanes vivant en Europe.

Sheikh Fayçal Mawlawi, dans " **les horaires de la prière de Fajr (l'aube) et de l' îcha (le soir) dans les régions dépourvues d'indications temporelles conformes aux normes religieuses** ", énumère les avis juridiques différents qui traitent du sujet en accordant une attention particulière à ceux qui proposent un éphéméride musulman réconciliant les exigences religieuses et celles de la vie quotidienne des musulmans vivant en Europe, leur facilitant ainsi l'accomplissement de la prière. Dr. Abou Ghoddah propose aussi des solutions pour la même problématique dans son article " **Les solutions religieuses pour les régions dépourvues d'horaires appropriés à l'accomplissement de certaines prières** ". Ces solutions s'inspirent de textes fondateurs mais aussi de fatwas précédentes pour élaborer un *ijtihad* permettant la fixation des heures des prières rituelles dans ces régions.

Sheikh Abdallah Youssef Al-joudai' traite de manière scientifique et exhaustive la question de fixation des horaires des prières en Grande Bretagne pendant la saison d'été dans son article " **expliquer l'accomplissement de la prière pendant l'été en Grande Bretagne** ". Il prend comme point de départ des hadiths parlant des horaires de la prière et des avis juridiques précédents relatifs au même sujet pour aboutir à des propositions concrètes et référencées offrant des solutions aux problèmes soufferts par les Musulmans en été, en Grande Bretagne et d'autres pays européens dans les même fuseaux horaires.

Toutes les études et les articles publiés dans notre périodique présentent un large éventail de preuves religieuses, d'opinions et d'efforts intellectuels pertinents et constructifs. Tantôt ces avis, ces opinions convergent tantôt ils

“ **introduction à la jurisprudence des minorités** ” Dr. Taha Jabir Al-alawani présente une vision globale de cette jurisprudence ; il énumère les raisons tant religieuses que sociales légitimant ce processus ; établit ses principes généraux, ses références religieuses et définit son utilité comme outil au service de l’Islam et des Musulmans en Occident. Dans sa recherche intitulée “ **des bases pour le droit des minorités** ” le professeur Larabi Bichri a essayé de jeter les assises de ce droit, traitant du point de vue doctrinal de la légalité existentielle des musulmans et de leur enracinement en Europe. Par là même il a pris en compte la différence des circonstances dans la projection doctrinale de ce droit dans la réalité. La vision universelle et la minutie de la relecture du texte sont également de mise. Tout cela est étayé par une graduation dans le traitement juridique des situations des minorités musulmanes. L’étude du Dr. Salaheddine Sutlan “ **Les normes méthodologiques de la jurisprudence des minorités musulmanes** ” traite des règles et normes méthodologiques requises pour que la jurisprudence des minorités atteigne ses objectifs. L’étude de Sheikh Ben Baya “ **La différence entre la nécessité et le besoin ; application contemporaine à partir des décisions de collectifs jurisprudentiels** ” établit une différence entre “ la nécessité ” et “ le besoin ” en créant une échelle des priorités jurisprudentielles pour mieux légiférer pour les minorités religieuses musulmanes. Son travail clarifie les bases religieuses théoriques de la jurisprudence des minorités mais donne aussi des exemples concrets de son application dans la vie quotidienne des Musulmans en Occident. Quant à la recherche de Dr. Abdelmajid An-najar, “ **la finalité des actes et son impact sur la jurisprudence des minorités** ”, elle traite du concept religieux de “ la finalité des actes ” et de sa pertinence juridique en l’appliquant à la situation particulière des minorités musulmanes et en donnant des exemples concrets de cette application. Ces études contribuent à l’édification d’une “ jurisprudence ” des minorités ayant un fondement théorique solide et une application réelle et concluante, jetant ainsi les bases d’un processus qui avance d’un pas sûr vers sa maturation.

Dans la deuxième partie du périodique, nous publions des études portant sur la mise en œuvre des principes explicités dans la première partie. Elles traitent des cas spécifiques d’*Ijtihad* qui concernent le culte des minorités musulmanes : la question des horaires de prière dans les régions du monde où le jour et la nuit sont répartis de façon inégale entraînant ainsi la perte,

critique logique et pertinente ses résultats. Ils mettront ainsi en évidence ses manquements ou ses erreurs preuves à l'appui, enrichiront par la même occasion la pensée juridique et religieuse musulmane et mettront fin à leurs doutes, crainte et réserves.

Ceci dit, la jurisprudence des minorités telle qu'elle est conçue par le Conseil Européen de la Fatwa et de la Recherche et par d'autres autorités religieuses, ne consiste pas dans une jurisprudence libre de toutes règles ! Elle obéit aux principes et conditions encadrant l'effort de l'*ijtihad* dans la théologie musulmane en général. Si elle répond aux besoins particuliers des musulmans vivant dans des sociétés non musulmanes, elle n'en demeure pas moins liée aux règles de bases communes à la jurisprudence islamique. Toutes les fatwas du Conseil sont étayées par des preuves religieuses authentiques et sont en harmonie dans la forme et l'esprit avec les efforts d'*ijtihad* éployés par les illustres compagnons du Prophète, leurs disciples et par les grands imams fondateurs des écoles juridiques. Parmi ces avis juridiques qui nous ont servi de référence les uns sont bien sûr pertinents par rapport à l'époque de leur divulgation et les autres sont méconnus par certains spécialistes de *Hadith*. Les études et les recherches publiées dans les numéros précédents de notre périodique témoignent de la profondeur et de la rigueur que s'impose le Conseil dans son entreprise de promulgation de fatwas.

Si la " jurisprudence des minorités " est un concept récent comme processus d'ijtihad, il n'en est pas moins important. Il requière donc un effort double de la part des spécialistes pour le doter des fondements religieux adéquats, le réglementer et l'encadrer. Le Conseil en fit une préoccupation centrale. Tout séminaire de formation, tout cycle d'étude et toute série d'études accorde une place primordiale au thème de " la jurisprudence des minorités ". Le premier numéro de notre périodique contient une étude faite par Sheikh Youssef Qaradaoui intitulée " les problèmes de jurisprudence relatifs aux musulmans en Occident ". Le troisième numéro comprend une étude de Dr. Abdelmajid An-najjar intitulée " vers une méthodologie fondatrice pour la jurisprudence des minorités ".

Ces deux numéros contiennent plusieurs études sur les fondements religieux de la jurisprudence des minorités. Chacune d'elles traite d'un aspect bien particulier de cette problématique. Dans sa recherche intitulée

fait, ils craignent que ce processus ne mène à une partition de la loi musulmane et à la création de plusieurs Islams. Chaque groupe de musulmans aura ainsi son Islam spécifique et l'on finira par déformer l'authenticité de la religion sous prétexte d'autorisation non justifiée - sauf par la situation particulière de telle ou telle minorité. La jurisprudence des minorités risque ainsi de conduire les musulmans à dévier de la religion vraie.

Ces craintes ont poussé certains musulmans à considérer la jurisprudence des minorités comme un élément d'un projet de division de l'Islam visant à créer un Islam spécifique à l'Occident et différent de celui pratiqué dans les pays musulmans. Elle n'est donc qu'un moyen - le dernier en date - pour détourner la religion de Dieu. Les partisans de cet avis soutiennent que les Musulmans en Occident n'ont aucun besoin d'une telle jurisprudence, pour la simple raison que s'ils se trouvent contraints de créer une nouvelle jurisprudence musulmane pour vivre en " terre de mécréance ", ils doivent absolument quitter cette terre. Telle est l'injonction de Dieu dans le Coran : " *Ceux qui auront été injustes envers eux-mêmes verront, au jour de leur mort, accourir vers eux les Anges du Seigneur qui leur diront, en recueillant leur dernier souffle :* " *Que faisiez-vous donc ?* " " *Nous étions faibles sur la terre !* " " *Mais la terre n'était-elle pas assez vaste devant vous ; qu'aviez-vous à ne pas émigrer ?* " (Sourate 4, verset 97)[1]

Le conseil européen de la fatwa et de la recherche accorde à la jurisprudence des minorités la plus haute importance, reconnaît sa légitimité comme processus et l'adopte comme méthodologie d'*Ijtihad* enracinée dans la jurisprudence musulmane. A notre avis, rien ne justifie une attitude si réservée, si craintive voire accusatrice envers ce processus. Si la crainte des détracteurs de la jurisprudence des minorités est motivée par le terme en tant que tel ; rappelons qu'un terme porte un contenu et il suffit donc de clarifier et expliciter ce contenu pour calmer cette crainte. Si au contraire, la réserve porte sur le contenu jurisprudentiel résultant de l'effort *d'Ijtihad,* couvert par cette dénomination ; il sied aux spécialistes de discuter leur points de désaccord, d'étayer leurs positions respectives avec des preuves scientifiques tangibles et de corriger les éventuelles erreurs des uns ou des autres. Les détracteurs de la jurisprudence des minorités n'ont donc qu'à examiner les thèses développées pour promouvoir ce processus et à passer au crible de la

Au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux

Editorial

Ce volume contient les numéros quatre et cinq du périodique scientifique du Conseil Européen pour la Fatwa et la Recherche. Notre périodique poursuit son objectif en appliquant la méthodologie propre à notre institut qui consiste à publier les études et les recherches touchant de près ou de loin aux fatwas promulguées par le conseil, de façon directe ou indirecte. Ainsi, les fatwas sont basées sur une connaissance solide des réalités qu'elles traitent, construites sur les principes de jurisprudence adéquats et reliées à l'ensemble des avis juridiques précédents traitant des thématiques identiques ou similaires. De cette manière, on tient compte de tous les efforts (*l'ijtihad*) déployés pour résoudre la question traitée quelque soit leurs différences, pourvu qu'ils respectent la méthodologie de la recherche.

Les études présentées dans ce volume se répartissent sur deux axes, chaque axe est indépendant dans sa forme de l'autre mais complémentaire dans son contenu. Le premier groupe d'études traite de la jurisprudence des minorités ; il explicite le sens de cette expression, présente ses références religieuses et définit ses règles de base. Quant au deuxième groupe, il comprend des études relatives aux horaires des actes rituels dans les régions du monde où la répartition du jour et de la nuit pose des questions exceptionnelles influant sur l'accomplissement de ces actes.

Par jurisprudence des minorités, nous désignons la jurisprudence qui s'adresse aux musulmans minoritaires vivant dans des sociétés gérées par des lois positives votées et acceptées par la majorité. Cette jurisprudence suit les mêmes principes fondateurs de la jurisprudence musulmane en général. Mais, elle traite, à travers un effort intellectuel " ijtihad ", la spécificité de la situation vécue par la minorité sous une loi non musulmane, conformément à ces principes notoires.

Certains spécialistes ont émis des réserves quant à l'utilisation de ce terme " jurisprudence des minorités " en raison de ses connotations négatives. En

فهرس الموضوعات*

القسم الأوّل: فقه الأقلّيات

البحث الأوّل:
الضوابط المنهجية لفقه الأقلّيات المسلمة
د. صلاح الدّين سلطان

* رتبت البحوث بحسب الترتيب الهجائي لأسماء الباحثين

البحث الثّاني
مدخل إلى فقه الأقلّيات
أ. د. طه جابر العلواني

البحث الثالث
الفرق بين الضرورة والحاجة تطبيقا على بعضٍ أحوال الأقلّيات المسلمة
الشيخ عبد الله بن بيّة

البحث الرّابع
مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقلّيات
أ. د. عبد المجيد النجار

البحث الخامس
منطلقات لفقه الأقلّيات
أ. العربي البشري

القسم الثّاني
مواقيت العبادة في المناطق الفاقدة لعلامات الأوقات

البحث الأوّل
مسائل تتعلّق بمواقيت الصلاة والصّوم
د. صهيب حسن عبد الغفّار

البحث الثّاني
الحلول الشرعية للمناطق الفاقدة لبعض أوقات الصلاة
د. عبد الستار أبو غدّة

البحث الثّالث

بيان حكم صلاة العشاء في صيف بريطانيا حين يُفتَقد وقتها

(مع ملحق في دراسة نصوص الأحاديث في تحديدِ مواقيت الصلاة)

الشيخ: عبد الله يوسف الجديع

البحث الرّابع

مواقيت الفجر والعشاء في المناطق الفاقدة للعلامات الشرعية

المستشار الشيخ: فيصل مولوي

البحث الخامس

مواقيت الصلاة بينّ علماء الشريعة والفلك

د. محمد الهواري